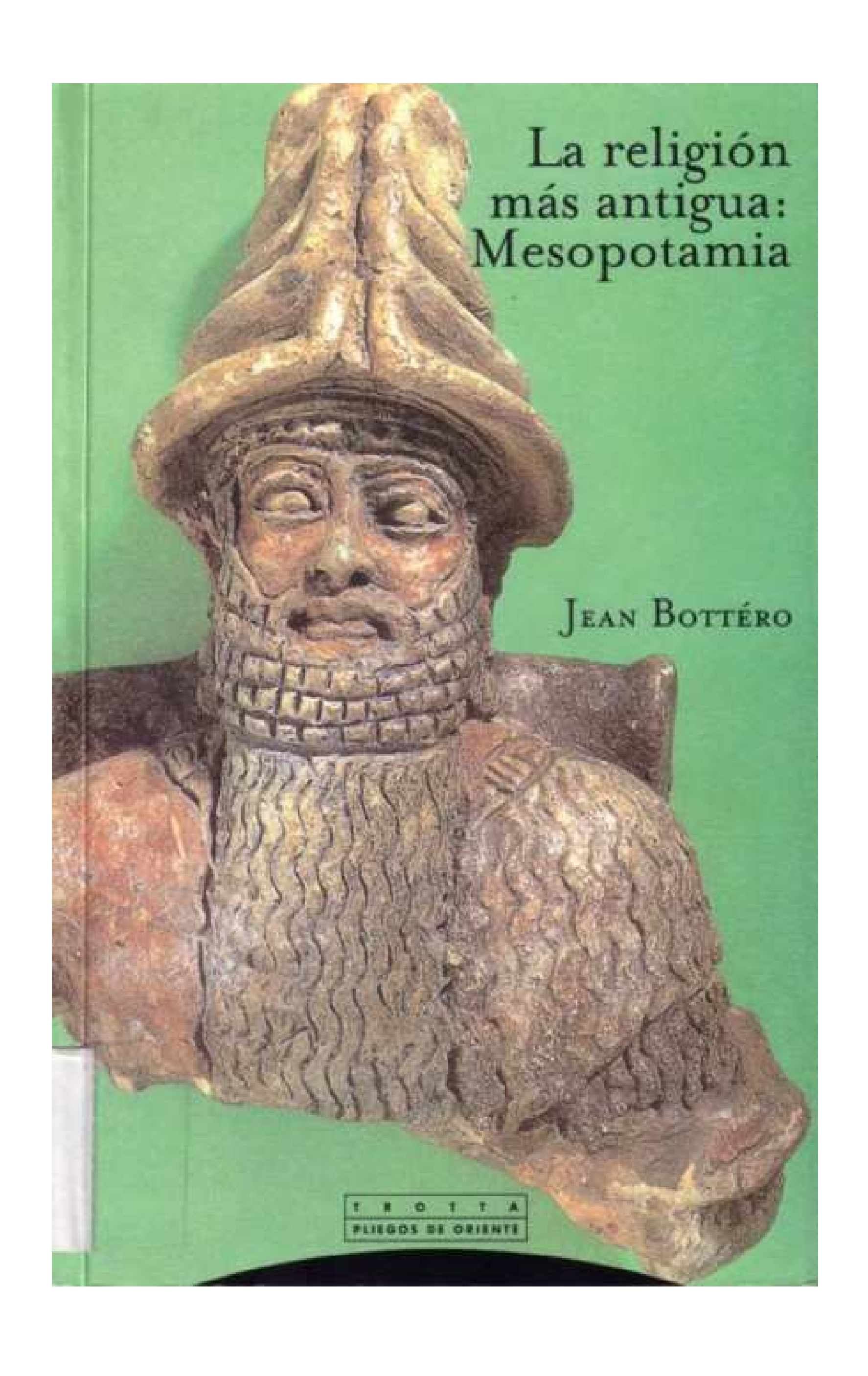
Jean Bottéro



PLIEGOS DE ORIENTE

textos

1. MITOS, LEYENDAS Y RITUALES DE LOS SEMITAS OCCIDENTALES
Ediciónj traducción de Gregorio del Olmo Lete

2. CÓDIGOS LEGALES DE TRADICIÓN BABILÓNICA
Ediciónj traducción de Joaquín Sanmartín

3. MORADAS DE LOS CORAZONES
Abu-l-Hasan al-Nürï de Bagdad Traducción del árabe, introducción y notas de Luce López-Baralt

4. CIENCIA DE LA COMPASIÓN, ESCRITOS SOBRE EL ISLAM, EL LENGUAJE MÍSTICO Y LA FE ABRAHÁMICA
Louis Massignon Edición y traducción de Jesús Moreno Sanz

5. LA LEY MÁS ANTIGUA. TEXTOS LEGALES SUMERIOS
Ediciónj traducción de Manuel Molina

6. LA CIENCIA DEL *BRAHMÁN.* ONCE UPANISAD ANTIGUAS
Traducción del sánscrito, introducciónj notas de Ana Agud y Francisco Rubio

monografías

1. INTRODUCCIÓN A LA EGIPTOLOGÍA. ESTADO, MÉTODOS, TAREAS
Erik Hornung ,
Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre

2. LA RELIGIÓN MÁS ANTIGUA: MESOPOTAMIA
Jean Bottero Traducción de María Tabuyo y Agustín López

3. EBLA, UNA CIUDAD OLVIDADA. ARQUEOLOGÍA E HISTORIA
Giovanni Pettinato Traducción de Manuel Molina

La religión más antigua: Mesopotamia

Jean Bottéro Traducción de María Tabuyo y Agustín López

E D I T O R I A L
T R O T T A

Esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio francés de Asuntos Exteriores y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. García Lorca)

PLIEGOS DE ORIENTE
SERIE PRÓXIMO ORIENTE: MONOGRAFÍAS DIRECTOR: MANUEL MOLINA
Título original: La plus vieille religion en Mésopotamíe

diseño de colección JOAQUÍN GALLEGO
ISBN: 84-8164-452-8
depósito legal: P-IO5/2OOI
impresión Simancas Ediciones. S.A.
Venta exclusiva en España (prohibida en Latinoamérica)

ÍNDICE

ÍNDICE 3
PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA *Jesús García Recio* 4
LA RELIGIÓN MÁS ANTIGUA: MESOPOTAMIA 6
NORMAS DE TRANSCRIPCIONES Y TRADUCCIONES 7
Transcripciones 7
Traducciones 8
LA RELIGIÓN Y LAS RELIGIONES 8
MESOPOTAMIA Y SU HISTORIA 12
LA PREHISTORIA 12
LA HISTORIA 15
DIAGRAMA HISTÓRICO: 19
LAS FUENTES Y LO QUE DE ELLAS SE PUEDE ESPERAR 21
EL SENTIMIENTO RELIGIOSO 25
TESTIMONIOS 25
LA VENERACIÓN 32
HENOTEÍSMO 34
LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS 36
LOS DIOSES 36
LA MITOLOGÍA DE LO DIVINO 46
LA MITOLOGÍA DEL MUNDO 58
LA MITOLOGÍA DEL HOMBRE 71
EL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO 83
EL CULTO TEOCÉNTRICO 83
Los templos 83
EL CULTO «SACRAMENTAL» 122
IRRADIACIÓN Y SUPERVIVENCIAS 143
IRRADIACIÓN 143
SUPERVIVENCIAS 147
BIBLIOGRAFÍA 156
CONTRAPORTADA 158

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA *Jesús García Recio*

La religión más antigua: Mesopotamia salió por vez primera a la calle de la imprenta Presses Universitaires de France en 1952, como gran esquema preliminar de un joven, deseoso de esbozar delante de sí el armazón de la tradición religiosa a la que iba a consagrar sus talentos. Y regresó, por segunda vez, de los talleres de Gallimard a manos del gran público en 1998, como síntesis, refrendada esta vez por los años y la dilatada experiencia de lectura y exégesis de la literatura religiosa mesopotámica, de un maestro fiel y conforme al trazado de sus lúcidas primeras intuiciones.

El libro ha acompañado al autor en el retiro solitario de su estudio desde antes de los 34 años a los 84 cumplidos. Es decir, que en manos y unte los ojos de sus lectores reposa medio siglo de la tarea intelectual de Jean Bottéro. Escrito inicialmente sobre pedido de las preocupaciones de su autor, que le reclamaban aclaración a los interrogantes que le venían de los textos religiosos que escudriñaba, pasó a ser bien común, en el momento que logró exponer clara y distintamente su visión de la religión mesopotámica, y los editores se interesaron por su manuscrito.

Honestidad, claridad y mirada alta son tres rasgos escogidos que, junto a otros muchos, bien pueden caracterizar la textura del escrito. El autor ofrece honestamente lo que él rumió previamente, haciendo de fácil comprensión el resultado costoso de muchos días de indagación en la historia remota de la planicie mesopotámica. La claridad es una constante, capítulo a capítulo: ir a lo esencial, sin perderse en los detalles, o hacer tan buen uso de ellos, que dejando a un lado el enredo de lo minúsculo, conduzcan a lo fundamental. La mirada alta preside el libro y su propósito: rehacer, pieza a pieza, con los restos que nos han llegado de aquella venerable civilización, el extraordinario edificio de su religión, para apreciar y contemplar toda su estructura, de los cimientos a la cúspide.

En el rigor histórico y el afecto del corazón tiene echados sus cimientos *La religión más antigua*... Lo primero, el rigor histórico en busca de lo acontecido en Mesopotamia, es inseparable del espíritu del autor, nada amigo de las fantasías. Y lo segundo, el afecto del corazón, le sale de su natural. Desde la hondura de su experiencia de Dios ha podido simpatizar con la experiencia religiosa del pasado y adentrarse por sus vericuetos. No es cosa de un día. Ha estado pendiente del sentimiento religioso de aquellas gentes la mayor parte de su vida. De allí su «debilidad» por esta obra.

De la primera a última página late el decidido propósito de ir al encuentro de los hombres ribereños del Eufrates y del Tigris, conducido por los textos que nos han llegado en herencia. Ellos están detrás del amasijo de escritos cuneiformes que traducen en dos lenguas, el sumerio y el acadio, su apertura a la Transcendencia, y al final de la ingente y escondida labor filológica de traducirlos y seleccionarlos para el manual. Las tablillas, sus apografías, es decir, la transposición de los signos cuneiformes rehundidos en arcilla a la tinta de su dibujo en papel, la transcripción en caracteres latinos de los valores de los signos, por lo general silábicos, y su traducción a una lengua viva son porciones de «humanidad entre las manos» del autor, y a ella remiten. Es una constante de la lectura el paso del generosísimo número de textos que salpican el libro a los hombres, de las oraciones, himnos o rituales al sentimiento que dejan entrever. Jean Bottéro quiere hacernos apreciar el fenómeno religioso desde el «ángulo individual», partiendo del hombre en el que reposa el «sentimiento», el «presentimiento» de un orden de cosas que le sobrepasa absolutamente.

El orden pedagógico conduce la exposición, que comienza por abordar la cuestión primera,

previa a cualquier análisis de una tradición religiosa, que es la de tratar del hecho religioso en cuanto tal. Luego vendrá la descripción de una manifestación particular del mismo en Mesopotamia, delimitada por los parámetros de su geografía y temporalidad, así como por los avatares de su historia, y su reducción a los elementos esenciales que habrán de ser justamente ponderados. Dos llamarán poderosamente la atención del lector: el antropomorfismo, es decir, la representación del Transcendente según modelos humanos, y un acendrado politeísmo en tensión hacia el henoteísmo.

Las vías de acceso al hecho religioso en Mesopotamia son las tres presentes en el esquema del año 1952, e igualmente válidas para la articulación de cualquier otra tradición religiosa: el sentimiento, la representación y el comportamiento religiosos. Su justificación es palmaria. Salta a la vista que, si la realidad fundante de la religión es el Absoluto, su existencia provocará sentimientos, inspirará representaciones al modo racional humano, y pondrá en movimiento determinados comportamientos respecto a su centralidad para el hombre.

Las limitaciones del libro no podían escapar al sagaz aviso de su autor. Entre aquel pasado remoto y nuestro presente median milenios, los enfoques a la realidad, los sistemas de pensamiento y la cultura son distintos. Los sujetos de aquella experiencia religiosa que se trata de reconstruir están en una orilla y nosotros en la de enfrente. Les podemos ver, pero de lejos. Por consiguiente, habrá que armarse de cautelas, si se quiere ir por el camino de la franca verdad al encuentro de su experiencia del Absoluto, conscientes como lo es el autor de lo que no se sabe, por el silencio de las fuentes, y de la interpretación subjetiva de los datos disponibles.

El autor, y esto le importa sobremanera al lector de su obra, se adentró en el venerable hogar de la religión mesopotámica conducido por el vivo deseo de ver lo que se escondía «detrás de la Biblia» y «antes de la Biblia», para, de ese modo, «comprenderla mejor». Si en el lector estuviera arraigado o arraigara, aunque nada más fuese, que Una pizca de la misma inquietud, gustará del libro como de algo propio, acorde con sus preocupaciones, y hallará respuestas, compartidas o no, a algunos o a muchos de los interrogantes de su experiencia religiosa fundada en la Biblia.

Si no fuera así, conviene saber que el libro está inspirado, en gran medida, por otro libro que encantó al autor el día que lo leyó, de comienzo a final, sin dejar nada para el siguiente. Se trata de *Lo santo* de Rudolf Otto. El fenómeno religioso en cuanto tal, visto desde los individuos que lo viven, y teniendo muy en cuenta las estructuras básicas que lo articulan, le dio las pautas al autor para llevar lo común del hecho religioso al estudio de una tradición particular. La religión en Mesopotamia le interesa, por consiguiente, al historiador de las religiones, al profesor que explica alguna de ellas o al inquieto por el hecho cierto de la apertura del hombre a la Transcendencia.

Es verdad que aquellos antepasados por los que se interesa este libro cerraron sus ojos hace muchos siglos, y que con ellos quedó enterrada su experiencia de Dios. Pero lo mismo que acontece en los procesos de la naturaleza, que lo que se sumerge bajo el suelo renace con vigor y totalmente nuevo, así lo sembrado a orillas del Eufrates y del Tigris, la experiencia religiosa de tantas generaciones, se hizo raíz de la tradición religiosa judeo-cristiana, por la que sigue corriendo algo de su savia. Vibrar de «aprecio» y «simpatía» por tan remotos parientes ruega el autor a los que compartan unas horas o días de sus años de estudio, leyéndole. Tres milenios densos de religiosidad pueden estar muy próximos a los que, educados por la cultura occidental, tanto adeudamos a nuestros antepasados de Oriente.

LA RELIGIÓN MÁS ANTIGUA: MESOPOTAMIA

La religión más antigua de la que tenemos un conocimiento real y suficientemente explícito, gracias a la cantidad de monumentos exhumados, incluso en ruinas —lugares, imágenes y objetos de culto—, y sobre todo por una documentación prodigiosa de varios cientos de miles de documentos indígenas, inteligibles y a menudo detallados, es el sistema religioso de la antigua Mesopotamia, entre el cuarto milenio y los comienzos de nuestra era. Otro privilegio excepcional, que sólo el antiguo Egipto le podría disputar, es que nos es posible seguir su desarrollo a lo largo de tres milenios, hasta su muerte.

Esta doble circunstancia favorable, que, por el momento, en vano se buscaría en otras partes, debería ciertamente introducirnos, mediante la visita a tan monumental edificio, en el marco de la vida cotidiana, la reflexión y el corazón de aquellos antiguos mesopotamios desaparecidos, en los que finalmente se ha reconocido, hoy día, a los más antiguos de nuestros parientes discernibles y observables en nuestro pasado más lejano, los primeros constructores de la civilización que todavía nos sostiene y que hemos difundido ampliamente por el mundo. Pero, además de eso, debería también procurar a nuestra reflexión luces inesperadas, susceptibles de iluminar comparativamente muchos de los problemas que nos plantean siempre la existencia, la evolución y la comprensión no sólo de las otras religiones y de la nuestra, sino del fenómeno religioso en sí, de la religión como tal.

Preparado a petición del editor*, el presente opúsculo no es, a fin de cuentas, más que la consciente recuperación de un manual escrito en 1948, y publicado en 1952 en Presses Universitaires de France, con el título de *La religión babylonienne*, desaparecido del mercado hace algunos años. No era quizá superfluo publicarlo de nuevo: desde hace medio siglo ha corrido abundante agua bajo los puentes de la asiriología; muchos logros anteriores han sido mejor percibidos y digeridos; se han hecho numerosos descubrimientos; muchas incertidumbres y errores han sido detectados y corregidos... Por otra parte, la misma problemática se ha desplazado más de una vez: así, la cuestión del semitismo profundo de la religión de Mesopotamia, que en otro tiempo me pareció bastante perentoria y digna de «demostración», ya no debería dar pie en nuestros días a una oposición seria, y al estar ya las cosas más claras, he insistido mucho menos (y de otra manera) en este asunto.

Aun conservando, más o menos, la disposición general del manual, he preferido reescribirlo en gran parte, aunque eventualmente haya podido reproducir algunos pasajes. Tanto más cuanto que su nuevo editor ha admitido gustosamente que introdujera en el texto traducciones más generosas: especialmente en los ámbitos del imaginario y de los sentimientos, obligatoriamente coextensivos en el campo de cualquier religión, nada mejor que el contacto con los documentos originales para penetrar las cosas y comulgar con ellas, mucho mejor que limitarse u las explicaciones, más detalladas, más eruditas, pero digeridas por *nosotros*, y abstractas. Por último, para señalar mejor que se trata, despulís de todo, de un trabajo renovado, en concordancia con *Mésopotamie* (p. 13, n.

---

* Este libro no habría visto la luz sin el estímulo, la ayuda y la amistad de É. Vigne y su equipo (S. Simón y B. Pcyret-Vignals), que han trabajado mucho y muy inteligentemente en él. De manera que el lector lo agradecerá igual que yo.

1), he preferido sustituir el título *Babylone* por el de *Mésopotamie,* como para insistir de este modo en el punto más original y relevante, que enseguida pondremos de relieve, de ese sistema religioso: su antigüedad excepcional y su muy larga vida, paralela a la de un país venerable.

Espero que no se me reproche si, para hacerle justicia explicándolo de la mejor manera posible, he renunciado a toda erudición en el discurso, comenzando por una cronología puntillosa y complicada, desmoralizadora para los no profesionales, que extraerán una más clara visión de lo que en él se expone en razón inversa a la complejidad de tales datos. Si he remitido aquí y allá (de forma más bien discreta) a obras técnicas es más, aparte de para facilitar el control por medio de las citas, para justificarme como es debido a los ojos de mis colegas que para remitir a ellas a los lectores no especialistas, que no necesitan para nada esos densos volúmenes, ilegibles para quienes no formen parte de la sociedad secreta de los asiriólogos.

Como reflejo de lo que estoy planteando, mi plan debería ser lógico y límpido. Debo, en primer lugar, definir y explicar el objeto propio de la investigación aquí emprendida: *la religión,* cuyos componentes esenciales ordenan la estructura de lo que de ella tengo que decir (pp. 21 ss.). Después, deberé trazar, en pocas palabras, el marco histórico en el que nació y creció este sistema: *Mesopotamia y su historia* (pp. 27 ss.). Antes de plantear la cuestión prejudicial de en qué medida, y dentro de qué límites, una religión tan lejana en el tiempo, extinguida desde hace dos mil años, puede ser todavía objeto de un *conocimiento* indirecto suficientemente seguro, debería dar alguna idea crítica de las *fuentes* de que disponemos (pp. 43 ss.), especialmente las documentales, compuestas y escritas por sus adeptos y en las que nos ha quedado algo de su experiencia religiosa. Solamente entonces, en exposiciones más detalladas, será más fácil y más fructífero introducirnos, por los monumentales pórticos del *Sentimiento religioso* (pp. 51 ss.), las *Representaciones religiosas* (pp. 67 ss.) y el *Comportamiento religioso* (pp. 141 ss.), en el inmenso *y* polvoriento santuario de *La religión más antigua.* Y todavía habrá que preguntar, antes de despedirse de ella, en qué medida pudo influir en su entorno y si algo de ello *sobrevivió* (pp. 233 ss.)[1].

NORMAS DE TRANSCRIPCIONES Y TRADUCCIONES

Transcripciones

Los antropónimos y los topónimos se dan generalmente en su transcripción corriente (Hammurabi, Assurbanipal, Nínive) salvo en los casos en que, por una u otra razón, resultaba preferible insistir en su composición (Âsu-su-namir; Atra-hasîs).

La misma observación es válida para los nombres divinos, que aparecen siempre en cursiva *(Marduk; Utu, Nin-hursag).*

Los nombres comunes del sumerio son transcritos en redonda, los del acadio, en cursiva; su separación silábica se marca mediante guiones cortos (dam-kar; *tam-ka-ru).*

Para una y otra lengua, la mayor parte de las consonantes y vocales utilizadas en las transcripciones conservan su valor corriente, pero:

[1] En esta obra, salvo indicación contraria, todas las fechas son «antes de nuestra era».

— h corresponde más o menos a la j española;
— s equivale a la ch francesa;
— s, t y q dan los matices llamados «enfáticos», desconocidos en nuestro sistema fonético.
— El acento circunflejo sobre una vocal, en las transcripciones del acadio, indica que la vocal en cuestión es larga: Atra-hasîs.
— Los signos diacríticos: acentos o exponentes numéricos que afectan a ciertas sílabas (sá, sá, u_4, unu_x) no tienen ninguna incidencia fonética y remiten solamente a signos cuneiformes // palabras sumerias diferentes (véase *Mésopotamie,* p. 181, n. 1).
— Una letra minúscula redonda, de cuerpo pequeño, ligeramente elevada, precediendo a un nombre, indica el uso, particular de la escritura cuneiforme, de un «determinativo» o «clasificador» (véase p. 68) que anuncia la categoría semántica a la que pertenece el nombre que le sigue. Así, la ^{d} en ^{d}*Samas* sirve para indicar que Samas es el nombre de una divinidad (^{d} es la abreviatura del sumerio dingir: «dios»).

Traducciones

Las cifras en el margen izquierdo o incluidas en los textos traducidos corresponden a la numeración de líneas o versos en la obra original. Las cifras romanas en cuerpo grande corresponden a la *tablilla* cuando los originales cuneiformes constan de más de una; en cuerpo más pequeño, a la columna cuando la tablilla tiene varias; los números de *líneas* o de *versos,* separados de lo que precede por dos puntos, van siempre en cursiva; R. designa el *reverso* de la tablilla. Así, *Gilgames* I/IV,R.:S-75 debe entenderse como: versos 8 a 15 de la columna IV del reverso de la tablilla I del *Poema de Gilgames.*

LA RELIGIÓN Y LAS RELIGIONES

Nadie puede embarcarse en un estudio honrado de la economía de Mesopotamia, Grecia, China, o cualquier otro lugar, sin una idea clara, desde el principio, de lo que implica la economía como tal. La misma frivolidad y el mismo riesgo implicaría el querer adentrarse de forma mínimamente seria en una religión, sea cual fuere, sin partir de una reflexión sobre los elementos constitutivos que en ella se van a encontrar; en otras palabras, de una visión suficientemente contrastada del fenómeno religioso en sí mismo.

Evidentemente, no se trata de plantear aquí una discusión de filósofos o psicólogos: ¿ha llevado alguna vez a algo? Y, sobre todo, no es en ese plano etéreo en el que a nosotros, simples historiadores y curiosos de lo antiguo, nos conviene contemplar las cosas. Antes de ahogarnos en un océano de detalles, sin fondo y sin orillas, a fin de ordenarlos en la medida de lo posible para deducir de ellos y poder así comprender y describir la religión de los antiguos mesopotamios, será, pues, conveniente determinar primero la estructura común con las otras religiones, a fin de

reconocer ahí, de forma ordenada (un orden naturalmente *lógico, y* no *cronológico,* en esta etapa de nuestro proyecto) y sistemática, las notas esenciales que hacen de ella precisamente una religión, y que deberemos identificar, clasificar y ponderar, en un amplio estudio. Siempre es bueno saber, antes de salir, a dónde se pretende llegar...

Lo que salta en primer lugar a la vista de cualquiera que trata de hacerse una idea de cualquier sistema religioso, y de la religión como tal, es su carácter social. Atañe en primer lugar a los fieles en su vida **en** común, imponiéndoles un cierto número de sentimientos, concepciones y prácticas a los que nada les habría llevado si no estuvieran juntos. Cabría atenerse, pues, a ese plano colectivo a la hora de estudiar una religión. Por lo demás, es lo que se hace de manera casi obligada desde la aparición de los sociólogos, que han descubierto dicho plano y han aprendido a explotar su valor. ¿Quién no estará de acuerdo en que esa preocupación sea útil e incluso indispensable?

Pero atenerse de entrada a eso es olvidar que los únicos elementos *reales* y *primarios* de cualquier sociedad, las únicas fuentes verdaderas y los únicos sujetos verdaderos de las normas sociales, religiosas o de otro tipo, los únicos que poseen por tanto la explicación radical y pueden mostrar en vivo su funcionamiento auténtico y total, son los *individuos* que la componen y sin los cuales esa sociedad no existiría. Los antiguos escolásticos, mucho más sensatos de lo que se suele pensar cuando no se les conoce, ¿estaban en un error cuando afirmaban, en su jerga, que «una reunión de hombres, abstracción hecha de los individuos reunidos, es una visión del espíritu»: *multitu-do sine multis non est, nisi in ratione?* En primer lugar, toda religión es real, constatable y analizable sólo por y en los individuos que la practican, que son los únicos que, en el interior de su alma y de su corazón, guardan su secretos, incluso aun cuando no lo sospechen... Y es ese mecanismo, consciente o inconsciente, el que inicialmente debemos precisar, para comprender su papel en un sistema dado.

Así considerada, cualquier religión, digamos la religión en sí, sería incomprensible sin un objeto específico y primero que gobierna una actitud mental más o menos espontánea, común a todos sus adeptos, incluso —repito— aunque cada uno de ellos pueda no tener más que rara vez, o nunca, una conciencia plena o vaga de ello. Es, por lo demás, lo mismo que ocurre con muchas otras disposiciones de nuestra naturaleza, que intervienen de manera igualmente decisiva en la vida de todos.

Se entenderá mejor si, a modo de iluminación indirecta, nos fijamos en otra de nuestras inclinaciones particulares, por ejemplo el amor. Innato e irracional, nos impulsa de manera irresistible hacia «otro» que está a nuestro alcance y en el que presentimos oscuramente un enriquecimiento indispensable de nuestra vida, un complemento necesario de nuestra persona, que nos es preciso buscar y poseer a toda costa. Igualmente, lo que legitima y justifica la religión no se encuentra a nuestro nivel, en un plano digamos «horizontal», sino en otro «vertical», por decirlo así, y por encima de nosotros. Es la atracción irreflexiva e íntima, tanto más fuerte cuanto que es instintiva e imprecisa, que nos orienta hacia algo no accesible y que nos supera por completo: la vaga percepción, el oscuro presentimiento de que existe, como algo mucho más alto y mucho más grande que nosotros, un orden de cosas indefinido, absolutamente superior a nosotros y a todo lo que conocemos en este mundo, pero al que, de alguna manera, estamos impulsivamente inclinados a someternos, hacia el que nos sentimos obligados a volvernos si queremos realizarnos a nosotros mismos. Este «orden de cosas» (al que designo así porque se nos muestra inicialmente como ontológicamente indeterminado: ni personalizado, ni impersonal) es lo que, a falta de algo mejor, se llama lo Sob*renatural,* pero también *lo Sagrado, lo Numinoso, lo Divino,* objeto primero de la religión, sin el cual no existiría, al no tener razón de ser.

Lo que —siempre en el orden lógico y no en el cronológico— nos orienta hacia Él es *la religiosidad, el sentimiento religioso* que está en la raíz de toda religión y que es lo único que la justifica, la compenetra y la ordena, sea positivo o negativo, centrípeto o centrífugo. Pues, ante la idea de lo Sobrenatural, podemos sentirnos penetrados de respeto, incluso de espanto, ante lo que nos supera de forma tan total, y cuyo tremendo presentimiento nos asusta; pero también podemos

sentirnos confusamente atraídos por Él, si en Él aprehendemos una prodigiosa riqueza de ser y de vida. Este doble movimiento contradictorio cubre el campo de lo que llamamos el *sentimiento religioso,* que tiñe, impregna y define una religión dada, sea como «religión de temor», sea como «religión mística».

De manera espontánea, nos sentimos impulsados a esclarecer, a definir, el Sobrenatural hacia el que nos arrastra de entrada, en la noche, el impulso fundamental de nuestro corazón, a *representárnoslo* con mayor relieve que el del claroscuro en el que, en principio, habíamos presentido tan sólo su existencia, pues «está en nuestra naturaleza tratar de saber siempre más» (Aristóteles). Para atenernos a la misma comparación antes propuesta, ¿no es la primera preocupación del amor esta curiosidad, esa búsqueda ardiente de la imagen y los secretos de su objeto? La religión sigue la misma tendencia. Según su fantasía y su escala de valores, según sus preferencias y repulsiones, en función de su imaginario y sus fantasmas, cada cultura en la que nace y se enraiza una religión dada ha tratado de imaginarse lo Divino, lo Sagrado, que es su alma, bien como una, o más de una, realidad material, bien como un «orden de cosas», o una «fuerza» imprecisa pero de efectos constatables, bien como una o varias personalidades cuya imagen nos sería más o menos familiar: se habla entonces, según el caso, de «fetichismo», «panteísmo», «antropomorfismo», «politeísmo» o «monoteísmo»...

Estas *representaciones que* cada religión se construye obligatoriamente de lo Sobrenatural proliferan con el tiempo, pues la curiosidad y la reflexión apenas descansan en este campo abierto, quizá más aún que otros, a la perplejidad, al devaneo insistente, a la búsqueda, a la imaginación; tales representaciones se organizan entre sí, en concordancia o en divergencia. Con el refuerzo de la fantasía, único recurso posible en este caso, componen todo un *sistema mitológico,* más o menos polícromo; y cuando sobre este fondo imaginativo triunfa una cierta lógica, se puede hablar incluso, en definitiva, de *teología.*

Por otra parte, y también como el amor, que no deja de impulsar a los enamorados a «hacer algo» en favor del objeto de su afecto, a conformarse lo más posible a sus deseos, sus necesidades, su supuesta voluntad, asimismo un espíritu religioso se siente arrastrado a tomar lo Divino como uno de sus objetivos, si no como el centro mismo de su vida, destinatario de sus bienes y señor de su espíritu. Éste es el ámbito del *comportamiento religioso* (lo que se denomina corrientemente *el culto),* cuyo contenido y programa varían tanto en función del nexo sentimental que nos vincula con lo Sobrenatural, como de la imagen que nos hemos hecho de ello.

Esos resultados de toda la actividad propiamente religiosa de *representación de lo Divino* y de *actitud a su respecto,* en relación de interdependencia e igualmente animadas, cada una a su manera, por la *religiosidad* que los compenetra, es decir, tanto las imágenes que nos hacemos de lo Divino y de lo que con ello se relaciona, como las reglas que a su respecto nos imponemos, son, exclusiva e íntegramente, productos de nuestro solo ingenio y de nuestra actividad creadora y fabuladora: la *imaginación.* Puesto que, por definición, nadie en el mundo ha visto ni nunca podrá ver, entrever, oír o tocar, de ninguna forma, ese Objeto de nuestra religiosidad, imperceptible y tenebroso, cuya existencia, repetimos, sólo nos es sugerida por un presentimiento intenso pero ciego, todo lo que decimos de Él y de sus exigencias es hallazgo y creación de nuestra fantasía, y procede sólo de la curiosidad y la capacidad de fabulación, hecha de «imaginación calculada» según una cierta dialéctica que llamamos, en el sentido propio de la palabra, *mitología* (Bottéro-Kramer, 1989, 79 s.). La religión es mitológica, y toda religión es mitológica. Lo que en absoluto nos impide vincularnos, incluso con fuerza, a sus objetos, como si tuviéramos la evidencia, de «creer en ellos», más o menos firme o indolentemente, y conformarnos, con fervor o tibieza, a sus preceptos y rutinas.

Queda una coordenada muy distinta que se debe tener en cuenta para clasificar, caracterizar y comprender las religiones: *sus orígenes.* De la mayor parte de ellas, especialmente de las más antiguas, y, como solemos llamarlas, «primitivas», es imposible saber nada de sus comienzos; están perdidas en la profunda noche prehistórica o en las brumas impenetrables de la

«parahistoria», de las que no tenemos el menor testimonio o documento que nos oriente. Cada religión de este tipo no es, a fin de cuentas, nada más que un aspecto de la cultura propia de quienes de ella dependen. Y cada cultura, además de una escala particular de valores, una concepción de la vida en común, un tipo de organización social, una preocupación por tener en cuenta a los otros, un conjunto de gustos y aversiones, de preferencias y temores..., implica forzosamente una actitud determinada con respecto a lo Divino; una dimensión religiosa, una religión, nacida y desarrollada con ella desde la noche de los tiempos y a través de etapas insospechadas. Eso es lo que llamamos una «religión prehistórica», o «tradicional», o, si se quiere, «popular», «primitiva».

Como toda cultura, esas religiones se transmiten de padres a hijos, en una interminable secuencia de generaciones, sin que una autoridad particular vele por ella, sin más coacciones que las necesarias para regular, por ejemplo, las costumbres alimentarias o las leyes de parentesco. Toda religión «prehistórica» es un rico conjunto de costumbres hereditarias, recibidas y practicadas sin que se planteen nunca preguntas, «porque se ha hecho así desde siempre», y en el que cada uno se encuentra inmerso, desde y por su venida al mundo, y sin que nunca se plantee apartarse de ella, o alterar nada, en cuanto a la manera de vivir.

Pero en esas religiones «tradicionales» sucede, en un momento «histórico», es decir, localizable por nosotros en el espacio y en el tiempo, que un personaje no menos identificado y conocido venga a romper su curso normal, creando por sí mismo y difundiendo *su* propia religión: *su* actitud sentimental con respecto a lo Sagrado, *su* concepción personal de esto último y de los deberes que impone. Es lo que llamamos las *religiones históricas* (se dice también *reveladas), que* reclaman de los individuos, al menos hasta que se han implantado y han sido digeridas por la cultura común, una «conversión», es decir, un abandono voluntario del sistema tradicional para incorporarse al nuevo. Pues toda «religión histórica» no es, en definitiva, nada más que una reforma más o menos radical del sistema «prehistórico» en el que nació y vivió su «fundador».

Esas religiones no son numerosas, pero, sin hablar de fenómenos localizados como el mormonismo, lanzado en los Estados Unidos hace dos siglos por un tal Joseph Smith, algunas, espontáneamente o por la fuerza, tuvieron el atractivo o el éxito suficiente para conquistar el mundo: el judaísmo (creado por Moisés hacia el 1250); el cristianismo (por Jesucristo, a comienzos de nuestra era), el Islam (seis siglos después, por Mahoma), en la parte del mundo más próxima a nosotros; y más lejos, hacia Oriente, el budismo (por Siddharta Gautama, hacia el 500). Todas fueron ante todo meditadas y elaboradas, al menos en su esencia y estructura, por esos grandes «inventores» religiosos, que han sido penetrados por ellas, y que fueron lo bastante ardientes para «convertir» a unos «discípulos» y luego a todo un linaje de «creyentes», y a quienes se deben, bien directamente a ellos, bien a su medio y a sus sucesores, unas «escrituras santas», destinadas a fijar y difundir para siempre y por todas partes la letra, la estructura y las obligaciones esenciales de su nuevo sistema. Por su misma constitución, las «religiones históricas» no pueden en efecto subsistir más que gracias a un vínculo estricto y perpetuo con tales disposiciones escritas, surgidas del propio pensamiento de su «fundador». Y esas disposiciones imponen siempre a sus fieles una conformidad total de pensamiento (*ortodoxia)* y de conducta *(ortopraxis)* con la doctrina y la voluntad originales así fijadas. Para asegurar esta cohesión monolítica, cada una de ellas se ha dotado, a su manera, de un cuerpo constituido encargado de hacer presente dicha cohesión y obligar a respetarla; y cada una tiende a la intolerancia frente a lo que no es ella misma...

Para volver al tema propio de este libro y, en virtud de lo que se acaba de leer, presentar de manera preliminar un primer esquema de conjunto, una especie de definición a grandes rasgos de la *religión mesopotámica,* que habrá que completar, detallar y precisar a continuación, digamos que su *religiosidad* estaba constituida, ante todo, por un sentimiento «centrífugo» de temor, respeto y servilismo con respecto a lo Divino; que esto último era representado según un modelo humano *(antropomorfismo), y* estaba repartido en toda una sociedad de seres sobrenaturales, de

«dioses» *(politeísmo),* cuyas necesidades los hombres tenían el deber de satisfacer, y cuyas órdenes debían cumplir con toda abnegación y sumisión, pero también con la generosidad y el fasto que se consideraba podían exigir tan eminentes personajes. Por otra parte, se trataba, resuelta y exclusivamente, de una «religión prehistórica», sin «escrituras santas», sin autoridades religiosas, sin «dogmas», sin ortodoxia, sin ortopraxis, sin fanatismo, y que evolucionaba con indolencia, a merced de la cultura de la que no era sino un reflejo, según el tiempo y los acontecimientos.

MESOPOTAMIA Y SU HISTORIA

Si una «religión prehistórica» como la de Mesopotamia no es, en suma, sino la extensión a lo sobrenatural de la cultura local, ¿quién podrá comprenderla sin sumergirla en el devenir y la historia de esa cultura y del mundo en que floreció?

LA PREHISTORIA

Hablando desde el punto de vista del geólogo, Mesopotamia, cuyo territorio se extendía más o menos sobre el Irak de nuestros días, no es verdaderamente un país antiguo. No empezó a salir al sol hasta |pocos milenios después del final de las últimas glaciaciones europeas, hace aproximadamente unos doce mil años. Al reducirse drásticamente en todas partes el nivel de la humedad del aire y las precipitaciones, se produce en el Oriente Próximo el progresivo descubrimiento —entre la formidable barrera del Cáucaso al Norte, la explanada de la meseta irania al Este, el golfo Pérsico al Sur, y los abultamientos del infranqueable desierto sirio-árabe al Oeste— de un amplio depósito de limo que había formado hasta entonces el enorme lecho de un único río, posteriormente reducido a sus dos residuos históricos, mucho menos caudalosos, el Tigris y el Eufrates.

Los primeros ocupantes del espacio así progresivamente salido a la luz, en el sexto milenio, a lo más tardar, venían probablemente, como vecinos, de las tierras altas de los alrededores, al Noroeste, al Norte y al Este, y sin duda pertenecían a etnias y culturas diferentes. Nada conocemos de ellos, salvo insignificantes vestigios exhumados, aquí y allá, por los arqueólogos. En cuanto a su religión y a lo que ésta haya podido dar de sí en el pensamiento y en las obras, esos pobres restos, incluso en montones variados y voluminosos, no nos permiten, naturalmente, entrar en ello si no es con el auxilio de la imaginación y la conjetura. Al ocupar las parcelas diseminadas de una tierra todavía nueva, sus primeros ocupantes importaron forzosamente no sólo sus herramientas y su modo de vida, todavía rudimentaria, sino también sus plantas y sus animales domésticos. Con el tiempo, se intuye, cada grupo por su parte debió de ir viviendo, progresando lentamente, extendiéndose o desapareciendo. Podría asegurarse que dejaron no poco de ellos mismos en la Mesopotamia futura, pero no sabemos claramente ni quiénes eran, ni qué dejaron...

Después de un estancamiento secular, las cosas debieron de agitarse sensiblemente a partir del cuarto milenio, si no algunos siglos antes; a falta de precisiones inaccesibles, apenas se puede hablar, especialmente aquí, más que dentro de una cierta vaguedad cronológica. Dos acontecimientos, que se nos escapan pero cuyos efectos podemos constatar, pusieron en movimiento la historia propiamente dicha del país.

Por una parte, el descubrimiento de la irrigación artificial. En esta tierra rica, cuyo suelo se encontraba dedicado a la cría de ovinos y a la gran agricultura cerealista, pero donde las precipitaciones eran escasas, y sobre todo invernales, con la evidente y perpetua presencia de dos ríos laterales, de afluentes escasos y pobres para asegurar el riego indispensable, se pensó en la posibilidad de extender el territorio irrigado, e incrementar así su productividad, excavando canales a partir de los cursos de agua.

Tal empresa debía movilizar forzosamente a un personal mucho mejor alimentado que los endebles equipos lugareños, y hacía indispensable una planificación y, sobre todo, una dirección centralizada, vigorosa y enérgica, aproximando, al menos con vistas al trabajo, a pueblos hasta entonces autárquicos. Pues ésa parece haber sido la ocasión, para las aglomeraciones todavía modestas y aisladas, de confederarse en unidades políticas más amplias, cada una bajo el mandato de un jefe único. Según su ocupación, siempre parcial y dispersa, sin duda, el país se fue adaptando poco a poco a este régimen, formando lo que llamamos *ciudades-estado* (o *estados urbanos),* reuniones de aldeas, asociadas a partir de entonces, bajo las órdenes de una concentración más notable, sede de la autoridad. Es ahí donde emprende su vuelo tanto la indefectible tradición monárquica del país como la edificación de las ciudades y la desarrollada cultura urbana.

El otro acontecimiento capital que tuvo lugar, suponemos, hacia la misma época, es la llegada de los sumerios. No estamos en condiciones, y apenas hay posibilidades de que lleguemos a estarlo en el futuro, de identificar con más precisión, relacionándola con una rama étnica, cultural o lingüística cualquiera, a esta población de orígenes oscuros. Algunos ven en ellos a los descendientes de uno de los grupos que, desde hacía más o menos tiempo, habían ocupado el país. La hipótesis parece sin embargo enfrentarse sobre todo a la famosa tradición legendaria o mítica de los «Siete Sabios», según la cual *la* |población meridional, todavía tosca y salvaje, había sido «iniciada en todo lo que constituye la vida civilizada» por seres extraños y «venidos del mar» (Bottéro-Kramer, 1989, 198 s.:8). Nos persuadiríamos de buen grado—pues los mitos vehiculan a menudo antiguos recuerdos, apenas disfrazados— de que se trató de una forma de inmigración, aparentemente pacífica (?), que habría introducido una población culturalmente superior, elevando así enormemente el nivel de vida. ¿Los imaginaremos, pues, llegando por mar o procedentes de la región marítima, quizás siguiendo la ribera irania del golfo Pérsico? Se habrían instalado entonces en la zona ribereña de la Baja Mesopotamia, que se llamará, más tarde, el «país de Súmer», lo que justifica su nombre. Pero ¿de dónde venían? Sólo Dios lo sabe.

A la otra mitad del país, más al Norte, hasta la débil barrera del Jebel Hamrín, los mismos documentos antiguos le dan el nombre de «país de Akkad». Se entendía por «acadios» a los miembros de una población semítica, sin duda la más antigua de este tronco conocido por haber ocupado el país. Su lengua estaba emparentada con los oíros idiomas de la misma rama, posteriormente desarrollados.

Los semitas representan una cultura venerable, ligada a una familia lingüística cuyos miembros, conocidos desde hace no más de cinco mil años, florecen siempre sobre todo en el Próximo Oriente. Después del acádico y el eblaíta, el cananeo, el arameo, el sudarábigo y el árabe, en todos sus dialectos, han surgido, con grandes intervalos de tiempo y en el curso de los dos milenios anteriores a nuestra era, de un tronco común. Sea cual fuere la historia más antigua de esas gentes, hiera de nuestro alcance, pero que parece haber girado alrededor de Arabia antes de su desertización, todo nos lleva a pensar que, a partir del cuarto milenio como muy tarde, una notable concentración de población se reunía en el territorio hoy sirio, en las franjas septentrionales del gran desierto sirio-árabe, o más bien de ganaderos con ganado menor, que vivían como

seminómadas en función de los pastos. Más tarde, en plena época histórica, desde finales del tercer milenio, podemos imaginar a pequeños grupos, tentados por la existencia menos tosca y más gratificante de los mesopotamios, uniéndose a éstos tras seguir, en grupos más o menos grandes, el curso del Eufrates, para hacerse finalmente sedentarios entre ellos, más o menos vencidos y absorbidos, antes o después, por esta opulenta civilización.

Da la impresión de que éste haya sido el caso, en primer lugar, de aquellos que llamamos, por convención, «acadios», «los del país de Akkad». ¿Cuándo llegaron allí? Imposible saberlo, tanto más cuanto que probablemente lo hicieron por oleadas sucesivas, a intervalos más o menos largos. Nada al menos se opone a que se hayan encontrado ya en el lugar antes incluso de la llegada de los sumerios, siendo aculturados y educados por ellos, como sugeriría el mito de los *Siete Sabios* (p. 29)[1].

Sea como fuere con esta antigua y embrollada historia de la que constatamos únicamente los resultados manifiestos, pero cuya trayectoria descendente se nos escapa de manera irremediable, ahí está, ante nosotros, en pleno cuarto milenio si se cree una antigua tradición local, la Baja Mesopotamia, desde el Jebel Hamrin hasta el mar, poblada por los semitas más antiguos de que tenemos conocimiento, en el Norte, en el «país de Akkad»; y más abajo, en el «país de Súmer», por los sumerios.

Probablemente entremezclados unos y otros con representantes de otras etnias y culturas, anteriores o exteriores, su presencia concomitante en el país está sin embargo fuera de duda: el uso tradicional de dos lenguas radicalmente distintas, amplia y perdurablemente atestiguado en el lugar desde los primeros siglos del tercer milenio, ¿no reclama necesariamente dos poblaciones que las hablaran, y dos culturas impregnadas de esas lenguas y a las que dieran vida?

Todo comenzó allí, en Mesopotamia. Pues, dejando a un lado lo que pudieron legar otros ocupantes, más antiguos o no, es, a nuestros ojos, del encuentro, el acercamiento y la simbiosis más o menos prolongada de sumerios y acadios de donde fundamentalmente nació esta cultura; cultura mixta, original, compleja y con un nivel lo bastante elevado como para que le otorguemos ya con toda justicia el título, excepcional en la época, de *civilización;* una civilización que a partir de entonces no iba a dejar de crecer para imponerse a lo largo de tres milenios.

Rica a la vez por los excedentes de su agricultura y ganadería, pero también por su ingenio, muy pronto se volvió, por el comercio y su prolongación armada —la *razzia* o la guerra—, hacia los diversos países de su entorno, para traer de ellos los materiales indispensables que necesitaba (madera, piedra, minerales...) y, sin duda, para intercambiar al mismo tiempo más de un rasgo cultural, adoptado y adaptado, tanto de un lado como de otro; pero, sobre todo, no dejó de sembrar allí, a través de los siglos, los tesoros de su reflexión y su experiencia: sus hallazgos, sus técnicas, los productos de su imaginario, sus representaciones (pp. 233 ss.)...

En nuestra ignorancia del parentesco y la «mentalidad» —que es completa en lo que atañe a los sumerios y casi completa respecto a los más antiguos semitas, si no es por testimonios más tardíos y procedentes de otros lugares, y con la visión posiblemente viciada por alguna influencia mesopotámica siempre posible— nos encontramos con una incapacidad casi total para aislar, al menos de forma distintiva, lo que viene de unos y de otros en esta civilización densa y compleja. Quizás podríamos ahora entrever alguno de sus rasgos menos problemáticos.

Que los acadios hayan vertido ahí su parte de semitas no es solamente probable, *a priori,* sino controlable, en más de una ocasión, por el vocabulario sumerio, en el que figuran términos tomados —¡la palabra y lo que ésta designa!— del semítico. Se advertirá mejor, más adelante, la calidad e importancia de su aportación en el plano religioso. Lo que salta a los ojos, en cambio, es la preeminencia cultural indiscutible de los sumerios: en el vocabulario acádico, sin duda, pero también en todos los recuerdos que hemos conservado de esos tiempos arcaicos, y en particular en

---

[1] Y quizás el principio del *Poema de Gilgames,* con su *Enkidu* primitivo e inculto (J. Bottéro, *L'Épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir,* Paris, 1992, pp. 69 s.).

muchos aspectos de la religión. Ciertamente, el *Mito de los Siete Sabios* no se equivoca al explicar hasta qué punto «los llegados del mar», frente a los toscos acadios todavía más o menos nómadas y bien evocados por el *Enkidu* del P*oema de Gilgames*[2], supieron educarlos, «enseñándoles todo lo que constituye la vida civilizada» (Bottéro-Kramer, 1989, 199). Y el hecho es que ante el primer tercio de la historia mesopotámica, desde MIS documentos más antiguos, no se puede sino quedar impresionado por la preeminencia de los sumerios (pp. 68 ss., etc.). No obstante, y a pesar de la bruma que vela las cosas a semejante distancia, creemos poder afirmar que, desde finales del cuarto milenio, a lo más tardar, los dos grupos culturales están ya suficientemente compenetrados y mutuamente aculturados como para poder hablar a partir de ahí, aunque con circunspección, solamente de *civilización mesopotámica* (Bottéro, 1987, 89 s.).

LA HISTORIA

Su golpe de genio, apenas unos siglos después de su establecimiento, es el primer descubrimiento de la *escritura:* invención prodigiosa, que poco a poco debía universalizarse, revolucionar nuestra inteligencia y centuplicar nuestras posibilidades intelectuales. Nació sin ruido (hacia el 3200, piensan hoy los arqueólogos), como simple procedimiento mnemotécnico, auxiliar de una contabilidad ya secular en aquel país fértil y en el que era urgente controlar la múltiple y aparentemente complicada circulación de los bienes (Bottéro, 1987, 89 s.).

A los usuarios de ese millar de signos originales, picto-idcográficos y en principio sólo apropiados para sugerir o representar *cosas* (pp. 205 s.), no les hizo falta más que un siglo o dos, como máximo, para reconocer en cada uno la capacidad de evocar también los *nombres* de las cosas, lo que los conectaba inmediatamente con la lengua hablada. En menos de medio milenio, siempre extrañamente complicada, sin duda, y, al mismo tiempo, reservada a profesionales, la escritura «cuneiforme» —así la denominamos a causa de sus caracteres, que parecen configurar un sembrado de «cuñas» y de «clavos» impresos sobre plaquetas de arcilla—, se convierte, mediante progresos acumulados, en un instrumento perfeccionado y flexible, adecuado para registrar de forma segura, transmitir y difundir todos los productos del pensamiento, el sentimiento y la palabra, en todos los planos imaginables. Esos escritos toman de entrada, a nuestros ojos, el peso de testimonios referentes a sus autores y a su tiempo: *documentos* que nos introducen por fin en la era de la *Historia.* Daremos cuenta más adelante (pp. 43 ss.), al menos en materia de religión, de su irreemplazable valor como fuentes para nuestro conocimiento de esos tiempos pasados y desde hace tanto tiempo más allá de toda memoria...

Aun cuando los más antiguos de esos escritos, redactados por medio del sistema gráfico nativo, todavía pura mnemotecnia, nos son casi impenetrables en condiciones normales y no nos enseñan gran cosa, tenemos algunas razones para imputar este descubrimiento genial e inaudito al contingente cultural sumerio de la población mesopotámica, el más activo, el más creativo, el más fecundo; durante mucho tiempo y de manera casi exclusiva, ese descubrimiento debía servir para plasmar la lengua, la que entonces era el único idioma oficial.

Esta situación se mantuvo durante no más de un milenio. Después, las cosas cambiaron. Frente a los acadios, constantemente reforzados por la llegada de nuevos congéneres (pp. 29 s.), y por tanto étnicamente más numerosos y más fuertes, los sumerios, que desde su entrada en el país parecen no haber recibido jamás poblaciones emparentadas que hubieran dejado tras de sí, no se

[2] Trad. cast.: J. Silva Castillo, *Cilgamesh o la angustia por la muerte,* El Colegio de México. México. 1995.

sabe dónde, alguna gota de sangre fresca, estaban abocados a desaparecer, inexorablemente fagocitados por la abundante población de origen semítico.

Lo que nos permite constatar nuestro informe inflado con los siglos es que desde finales del tercer milenio, si bien la lengua escrita seguía siendo normalmente el sumerio, el acadio fue sustituyéndolo progresivamente, hasta ocupar el lugar de único idioma oficial. Y sin embargo, luminoso testimonio de la marca indeleble que desde los orígenes habían impreso los sumerios por todas partes en la civilización del país, los letrados, los escribas, permanecieron fieles hasta el final, no mucho antes de nuestra era, a la utilización al menos paralela de la lengua más antigua, muerta en el uso corriente, pero instrumento sagrado de la cultura, como entre nosotros el latín hasta el Renacimiento.

A partir de finales del tercer milenio, a lo más tardar, no hay ya, pues, prácticamente, población propiamente sumeria en Mesopotamia: y aun cuando mucho tiempo antes habían sido educados y formados por sus antepasados, los acadios, semitas, son en adelante los únicos herederos, los únicos promotores, los únicos responsables de esta antigua civilización mixta: hito decisivo en la larga historia cultural del país.

Nuestro estudio nos revela otra innovación considerable, en este caso política, para el mismo período clave, y que sin duda precipitó los cambios. Hacia el 2300, Sargón I, el enérgico y poderoso soberano de la ciudad de Akkad, en el «país de Akkad» (nuestros arqueólogos no han localizado el emplazamiento de esta capital), pone fin, por una serie de guerras, anexiones y conquistas, al antiguo régimen de las ciudades-estado. Hasta entonces éstas habían prosperado, unas al lado de las otras, ocupando cada una de ellas una parcela de territorio más o menos equivalente a un tercio de nuestros actuales departamentos franceses, casi enteramente dedicada, aparte de una extensión variable de «estepa», a campesinos y pastores, en sus pequeñas aldeas alrededor de la capital. Allí se encontraba, con los cuerpos de oficios sedentarios, el Palacio, sede de la autoridad monárquica: algún príncipe o reyezuelo. Esta división política —hay que insistir en ello— no tenía la menor incidencia sobre la unidad cultural del país; las ciudades-estado compartían todas una misma manera de vivir, una misma religión, entre cuyas divinidades cada una había elegido, sin duda desde el tiempo de los poblados autónomos (pp. 27 s.), como patrón y jefe sobrenatural, a un dios particular, con su propia corte divina. Sargón borró de un plumazo este amplio mosaico: reunió todos esos principados bajo su puño de hierro alrededor de su propia capital, Akkad, convertida en la de todo el país. Llevando todavía más lejos su ambición y su dominio, les agregó lodos los países de su entorno, del Irán occidental al Asia Menor, en un inmenso imperio, el primero, sin duda, y el único que vio nacer el Próximo Oriente arcaico. Frágil en razón misma de su enormidad y sus diferencias étnicas, políticas y culturales, ese monstruoso edificio no tardará más de dos siglos en abismarse en una gigantesca ruina.

Pero en cualquier caso Sargón introdujo en el país cambios considerables. Se sintió el interés, y la necesidad, de la unificación a gran escala, de grandes y poderosas construcciones políticas, El ideal buscado no será ya la raquítica ciudad-estado, sino el reino, inmenso, poderoso, organizado, muy diferentemente soberano de los miniprincipados yuxtapuestos de antaño. De súbito, la imagen del príncipe se presentará bajo una luz completamente distinta: ya no será nunca más ese reyezuelo bonachón y fácilmente accesible, sino el jefe orgulloso y altivo, a la cabeza de una vasta región, de una amplia concentración de población, planificando en adelante muy por encima de la muchedumbre, gobernando a todos desde lo alto, en su casi sobrenatural majestad, y suscitando a la vez la admiración, la prosternación y el terror. La escala de la grandeza política, y de la grandeza en suma, ha cambiado...

El último siglo del tercer milenio vio, pues, levantarse, sobre las ruinas del imperio de Sargón, un reino mucho más reducido, sin duda, pero sólidamente edificado, e incluso glorioso, en torno a los soberanos de la ciudad meridional de Ur, que conservaban todavía el sumerio como lengua oficial y literaria, último homenaje rendido a los antiguos e inolvidables ancestros.

Pero, para restablecer la atención sobre el predominio en lo sucesivo semítico, aparecieron

entonces por el país, aquí y allá, y primero como una fuerza hostil y amenazadora, los primeros representantes de una nueva oleada de emigrantes, congéneres tardíos de los antiguos acadios, llegados como ellos del Noroeste y a los que se llamó «occidentales» (martu en sumerio, y *amurrü* en acadio; nosotros decimos *amorritas* o incluso *amorreos).* Hablaban una lengua a la vez emparentada con el acadio y diferenciada de ella con el tiempo. La llamamos «cananea», y es ella la que más tarde dará por un lado el ugarítico y, por otro, el hebreo y sus parientes próximos. Aisladamente, en familias, o en grupos, su irrupción en el país se desplegó a lo largo de varios siglos. Pero pronto se dejaron tentar y subyugar por la civilización que encontraron a su alrededor, en plenitud de fuerza y mucho más brillante y consumada que la que habían encontrado sus predecesores acadios. Le aportaron un impulso nuevo y una sangre fresca, como una maduración, como un nuevo comienzo: se percibe de inmediato con la simple lectura de algunas de las obras maestras de la literatura y el pensamiento, compuestas entonces regularmente en lengua acadia[3].

Fueron quizá, en parte, las agitaciones y los desórdenes suscitados en el país por algunos episodios de la llegada de los amorritas, no menos que las hostilidades de los vecinos del Sudeste, los elamitas, lo que llevó no sólo a la ruina del reino de Ur, sino también, durante uno o dos siglos, a una especie de retorno a la atomización de las antiguas ciudades-estado.

Sin embargo, hacia el 1800, el inteligente, hábil y vigoroso soberano de Babilonia (una de esas ciudades-estado hasta entonces casi ignorada y sin gloria), Hammurabi, de origen amorrita, emprendió con éxito la reorganización del país como reino, también él movido por esa nostalgia política de concentración y grandeza que había inoculado el viejo Sargón de Akkad. Así pues, puso toda su energía en reagrupar y coagular en torno a su ciudad todos los territorios que componían el país: no sólo la Baja Mesopotamia, el «país de Súmer» y el «país de Akkad», escenario del nacimiento y los progresos seculares de la civilización local, sino también algunas de sus prolongaciones más apartadas del centro, comenzando por la parte norte, más allá del Jebel Hamrin: Asiría, igualmente semitizada desde hacía tiempo, pero sin duda apartada del contacto civilizador de los sumerios, y que, en la órbita cultural de la Mesopotamia meridional, comenzaba a cobrar importancia. A partir de entonces, el conjunto político del reino constituido por Hammurabi no caerá ya nunca más en el olvido: fueran cuales fuesen las vicisitudes, la ciudad de Babilonia y sus alrededores, es decir, *Babilonia,* seguirá siendo el núcleo, el centro cultural del país, e incluso, a sus ojos, del mundo.

Y sin embargo, menos de un siglo después de su fundación esta grandiosa e «inmortal» construcción política, minada por las disensiones internas y los ataques enemigos, cayó como fruta madura en manos de los cassitas, toscos montañeses que habían bajado de la cordillera de los Zagros, y de los que no sabemos gran cosa. Se apoderaron de ella y la mantuvieron mucho tiempo bajo su férula, sin que sepamos bien, aparte de este dominio, qué papel político preciso pudieron desempeñar allí. Todo sin embargo induce a pensar que en absoluto paralizaron, ni siquiera disminuyeron, la actividad económica, sin frenar mi modificar en nada el progreso, la creatividad literaria o las expresiones de la inteligencia y la reflexión, contentándose, parece ser, con dejar al país en una especie de letargo político y militar, quizás favorable, después de todo, para la profundización y la maduración.

Durante ese sueño secular, interrumpido por algunos breves y efímeros sobresaltos y terminado por una dinastía local, independiente y más activa, dos o tres elementos nuevos, que determinarán su evolución futura, surgen en el país.

Por un lado, Asiria, al Norte, ante el embotamiento y la incapacidad de Babilonia, levantó la cabeza, recuperó su antigua independencia y se constituyó en reino rival alrededor de Assur, su primera capital (reemplazada por Kalhu/Nimrud poco antes del 850, y después por Nínive, a partir más o menos del 700). A partir de entonces, Mesopotamia estará políticamente dividida: Babilonia

---

[3] En particular, el *Poema de Atrahasís,* o de *El muy sabio ().* Boottéro, *Lorsque les dieux faixaient I'llomme. Mythologie mésopotamienne,* París, 1989, pp. 527 s.) y *L'Épopée de Gilgames,* cit., pp. 35 s.

al Sur y Asina al Norte; y los dos reinos mantendrán hasta el final relaciones ambiguas, cuando no decididamente hostiles. Pero si bien con frecuencia Asiría será la más fuerte, esta ventaja, incluso notoria, no empañará nunca la gloria y el prestigio siempre indiscutibles de Babilonia, considerada, al menos por los babilonios, como una especie de ciudad sagrada y sobrenatural, en un plano de alguna manera cósmico: la metrópolis de todo el país.

Por otra parte, mil años después los amonitas (pp. 34 s.), otros semitas, descendidos a su vez del Noroeste, en una larga secuencia, fueron como sus predecesores a introducirse en el país. Su lengua, el arameo, era también peculiar y de reciente formación en la gran familia semítica. Y ése es igualmente el nombre genérico que les damos, aun cuando su conjunto, extendido en el tiempo, incluía diversas denominaciones específicas y tribales, y en particular la mal conocida de los *caldeos* (p. 248). Traían con ellos un tesoro: el *alfabeto,* «inventado», en Siria-Palestina sin duda, alrededor de 1500, y que simplificaba extraordinariamente la escritura, pero que siempre desdeñaron los letrados mesopotamios, aun cuando llegara a imponerse en el futuro. Los árameos, por lo demás, ni lo impusieron ni siquiera lo propusieron; lejos de dejarse seducir y absorber fácilmente, como sus predecesores amonitas (pp. 34 s.), por la brillante civilización local, no se dejaron caer en ella desde el primer momento, prefiriendo sus tribus (pues durante mucho tiempo conservaron ese régimen de vida) acampar en la estepa, incluso a la puerta de las ciudades. A veces, sin disimular sus intenciones malévolas o conquistadoras con respecto a los ciudadanos, los atacaban y saqueaban, provocando, especialmente en Babilonia (Asiría parece haber permanecido más al abrigo de ellos), grandes y duraderos desórdenes o carnicerías, perturbadores de la vida y la prosperidad. En realidad, terminaron por integrarse con los indígenas, pero con mayor reticencia y retraso que sus predecesores amonitas, con riesgo a la larga de sedentarizarse, en mayor o menor medida, en los territorios escogidos. Pero su presencia y sus intervenciones subyacerán en la evolución del país durante una parte del milenio que le queda por vivir.

Los primeros siglos de dicho milenio están ocupados por la gloria y la omnipotencia del reino asirio, gratificado con algunos monarcas enérgicos, osados y favorecidos por la suerte: los «sargónidas», entre el 720 y el 609. Hacen temblar a todos los pueblos, de Irán al Asia Menor, hasta el reino de Israel (bien lo sabemos por la Biblia) y hasta Egipto, por sus implacables campañas anuales de conquista, pillaje y saqueo. Pero los estados más «eternos» no son menos frágiles: veinte años después de su famoso monarca Assurbanipal (668-627), todo se derrumba en Asiría, en el primer choque de Babilonia, que, desde su liberación del dominio cassita (hacia el 1150), no había dejado, con algunos intervalos, de recuperar lentamente las fuerzas, gracias, en parte, a la integración de elementos árameos y caldeos. Nínive cayó en el 609, y de resultas Asiría se encontró borrada para siempre de la historia.

Pero, a pesar de los esfuerzos y logros de soberanos del calibre de Nabucodonosor II (604-562), la breve «dinastía caldea» (como se la denomina) no duró un siglo en Babilonia. La desaparición de la preponderancia babilónica era inevitable ante el nuevo poder que se alzaba al Este, en Irán, con la dinastía persa de los aqueménidas. Su primer soberano, Ciro el Grande (550-530), se adueñó sin dificultad de Mesopotamia, incorporándola pronto, a título de provincia («satrapía»), la más rica y gloriosa de su inmenso imperio. No entraba en las costumbres, y todavía menos en el interés de los persas, demoler para reinar: así que hicieron todo lo posible para que la vida y la prosperidad económica se mantuvieran en aquella antigua comarca y en aquella venerable cultura, cuyo prestigio, logros y brillantez admiraban sin reservas. Pero Mesopotamia no era ya independiente, y le era por tanto más difícil sostener por sí sola su antiguo y suntuoso tesoro cultural. Comenzaba incluso a perder su lengua tradicional: fue el arameo el preferido por Ciro, incluso frente a su propio idioma, el «persa antiguo», para hacer de él el nexo de unión lingüística de su imperio (pp. 239 s.). Aprovechando este papel, esta lengua se implantó así en Mesopotamia, donde comenzó sin prisa pero sin pausa a ganar terreno pacientemente sobre el acadio, el cual, al cabo de algunos siglos, sufrió la misma suerte que antaño él había impuesto al sumerio: no sólo los acadófonos tomaron de los árameos los términos culturales que adaptaron a su lengua, sino que

también los certificados de contabilidad y los «documentos comerciales», auténticos testigos de la vida cotidiana, comenzaron a mencionar, poco a poco, los nombres de los actores de esa vida, alfabetizados en arameo, al margen y al lado de los que se transcribían siempre en caracteres cuneiformes.

Dos siglos solamente después de Ciro, en el 330, Alejandro Magno, una vez derribada la monumental construcción aqueménida, se apoderó a su vez del país entero, incorporado, después de su muerte, a un nuevo organismo extranjero, el reino de los seléucidas, del que Babilonia ya no era capital.

Sin perder nunca un cierto brillo, pero no como el de antaño, Babilonia se aproxima suavemente hacia su fin. Casi ha olvidado su acadio, reemplazado, como era de esperar, por el arameo en el uso corriente; y el griego, lengua eminente de cultura, se superpone, al menos en la clase cultivada, al arameo popular (pp. 239 s.). El antiguo acadio, y su inseparable sumerio, sólo son comprendidos y escritos ya por algunos grupos reducidos, cada vez más secretos y aislados, de ancianos eruditos, los únicos en apreciar y preservar su magnífica herencia tres veces milenaria de reflexión, creación, ordenación y comprensión. Los acontecimientos políticos apenas debieron de afectar a estos elementos aislados, ni siquiera, sin duda, el incendio y la destrucción de Babilonia por los partos, victoriosos y conquistadores, que marca, en el 127, la destrucción definitiva de esta capital incomparable: a partir de entonces, no será ya, con su historia y su gloria, más que un fabuloso recuerdo, cada vez más lejano y borroso, sumido, en pocos siglos, en un olvido dos veces milenario.

El documento cuneiforme más reciente, el último eslabón de esta larga cadena, está datado en el año 74 de nuestra era, y es un hermético y austero almanaque de astronomía. Con la muerte de su redactor, toda aquella civilización venerable y magnífica cerró los ojos con él, sobreviviendo quizás en alguna medida (¿durante cuánto tiempo?) por las traducciones al arameo —es posible— de algunas grandes obras de su literatura, o por la transcripción, en caracteres griegos, de algunos retazos de su saber...

Sin embargo, como veremos más adelante (pp. 233 ss.), quizá, incluso en el plano religioso, algo de ello sobrevivió...

DIAGRAMA HISTÓRICO:

N.B. Salvo indicación en sentido contrario, todos los datos cronológicos cifrados aquí y en este libro deben naturalmente leerse con un signo «menos», por corresponder a la época anterior a nuestra era (ya lo decíamos en p. 15, n. 1). Antes del siglo xv, las fechas deben, entenderse con unos márgenes de variación amplios, tanto más cuanto más antiguas sean.

PREHISTORIA

A partir del VI milenio	El territorio emerge poco a poco, de Norte a Sur, y toma su configuración de gran valle entre el Tigris y el Eufrates. Se puebla de etnias desconocidas, procedentes de los llanos del Norte y del Este; sin duda también de semitas venidos de las franjas septentrionales del gran desierto sirio-árabe.

En el IV milenio (lo más tarde)	Tras la llegada de los sumerios (desde el Sudeste, probablemente), se establece *el* proceso osmótico de compenetración y de intercambio mutuos que compone *la* civilización mesopotámica, que pasó rápidamente al régimen urbano, por reunión de poblados primitivos en principio más o menos autónomos, en torno a aglomeraciones más importantes.

ERA HISTÓRICA

Hacia 3200	Primera «invención» de la escritura.	*Época Protodinástica*
2900-2330	Ciudades-estado independientes. Primera dinastía de Ur . *Dinastía de Lagas.*	
2330-2100	Primer imperio semítico, fundado por Sargón el Grande: *dinastía de Akkadé.* Invasión de los Qutü y tiempos de «anarquía».	*Época paleoacadia*
2100-2000	Reino de Ur: *tercera dinastía de Ur* (o *Ur III).* Primeras llegadas de semitas amonitas.	
2000-1750	Reinos rivales. *Dinastías de Isin, de Larsa, de Esnunna, de Mari*...	
	Primeros soberanos de Asiría.	*Época paleoasiria*
	Primera dinastía de Babilonia (Babilonia I), desde 1894.	*Época paleo- babilónica*
1750-1600	Hegemonía de Babilonia. Hammurabi (1792-1750) reúne alrededor de Babilonia al país entero en un reino único que mantienen sus cinco sucesores.	
1600-1100	Invasión y dominio de los cassitas, que sumen al país en la inacción política, que favorece un vigoroso desarrollo cultural. Desde el 1300 aproximadamente Asiria, en torno a Assur como capital, consigue su independencia y afirma su importancia.	*Época medioasiria*
1100-1000	Primeras infiltraciones de semitas árameos Hacia el 1100, renovación de Babilonia: *Segunda dinastía de Isin.* Luego, luchas por la hegemonía entre Asiría y Babilonia. Incluso cuando ésta será políticamente dominada por aquélla, conservará siempre su predominio cultural.	
1000-609	Preponderancia de Asiría, en torno a Assur, luego Kalhu, y después Nínive. *Los sargónidas* (Asaradón, Assurbanipal).	*Época neoasiria*
609-539	Babilonia se erige en dueña de Asiría, en el 609 y vuelve a tomar las riendas del país: *Dinastía caldea.* Prosigue la arameización.	*Época neobabilónica*
539-330	En el 539 Babilonia es derrotada por el aqueménida Ciro, y Mesopotamia es incorporada al imperio persa. Su arameización se intensifica.	*Época persa*
330-130	En el 330 Alejandro vence y suplanta a los persas y	*Época seléucida*

	hace pasar todo el Oriente a la órbita cultural helenística. Sus sucesores, los seléucidas, conservan el poder sobre Mesopotamia.	
I30-...	Mesopotamia pasa, en el 129, a manos de los partos, bajo la *dinastía arsácida.* El país ha perdido no solamente toda autonomía, sino también toda significación real política y cultural. Comienza otra era...	*Época arsácida*

LAS FUENTES Y LO QUE DE ELLAS SE PUEDE ESPERAR

A lo largo de esta aventura trimilenaria sus actores, como sus contemporáneos de otros lugares, están todavía lejos de haber «desencantado el mundo», y, estando toda su existencia acompañada siempre de su religiosidad, casi todo lo que nos ha llegado de ellos debe considerarse prácticamente como posible fuente de conocimiento de esta religión.

La parte más completa, la más impresionante, son los restos materiales de la industria humana: yacimientos y *monumentos* innumerables (entendiendo por ello todo lo que los hombres han hecho, modificado o utilizado), que los arqueólogos han extraído, excepcionalmente intactos, o con demasiada frecuencia degradados, de esta vieja tierra, que desde hace ciento cincuenta años destripan con alegría: imágenes, utensilios, objetos, edificios y emplazamientos, cuyo carácter sagrado se percibe en ocasiones con bastante claridad.

Pero su testimonio no es nunca espontáneo y, por la naturaleza misma de las cosas, es siempre reticente, impreciso, ambiguo si no falaz, y nunca da respuesta a los problemas. La estatua más bella, la más intacta, nos enseñará quizás dónde se había ido a buscar la dio-rita en la que se había tallado, permitiéndonos incluso inducir todo un comercio asiduo con los poseedores del yacimiento, pero no responderá nunca por sí misma a la pregunta esencial: ¿quién es? ¿por qué esta imagen?... Los vestigios arqueológicos nos informan menos de lo que nos ilustra lo que nos es enseñado en otras partes, pero tienen sobre lodo la ventaja de restituir a esas realidades sus tres dimensiones.

Las únicas fuentes primeras, indiscutibles, detalladas e indispensables de esta información que ojalá fuese integral son los *documentos:* los escritos, que vehiculan hasta nosotros las representaciones de sus autores y el eco sordo de sus voces de ultratumba. Grabados habitualmente, en Mesopotamia, en tablillas de arcilla posteriormente secada o cocida —¡el «papel» del país!—, a la vez resistente y desmenuzable, se ha extraído una cantidad sorprendente de ellos, a menudo en un lamentable estado, de las profundidades de esa tierra en la que dormían desde hace tanto tiempo. Nadie que yo sepa ha hecho hasta la fecha un cómputo detallado; pero, en un cálculo global, se puede afirmar sin temeridad que el número de piezas de todos los tamaños dispersas por los grandes museos del mundo —sin contar, naturalmente, aquellas que en su profundo sepulcro esperan pacientemente que se las saque de nuevo a la luz— puede rondar la respetable cifra del medio millón.

En casi cualquiera de esos documentos, aunque sea el más prosaico, se puede encontrar siempre, por lo menos alguna referencia indirecta al mundo sobrenatural, si no alguna información referente a él: por ejemplo, el nombre del destinatario divino de una enumeración de vituallas; la alusión a alguna prerrogativa de una divinidad, en materia, digamos, de protección del ganado menor o de justicia; el envío a una fiesta mensual; o bien, en un simple nombre de persona (p. 61), la expresión de un sentimiento que unía al portador de ese nombre con su «patrón» de lo alto. En

el caso de Mesopotamia, el historiador de la religión no debería, pues, despreciar nada de ese océano de escrituras, aun cuando la enseñanza que pueda sacar de ellas sea con frecuencia de una magnitud mediocre, trivial y ya conocida. Por supuesto, si bien se tiene en cuenta la universal impregnación religiosa en aquel tiempo de la cultura y de toda la vida, sólo un cierto porcentaje de ellas es de carácter formal y explícitamente religioso...

De tales testimonios se compone el estudio que aquí se elabora: piezas sin número de muy variada presentación, en sumerio o acadio, en prosa o en verso, y en casi todos los «géneros literarios» entonces conocidos y trabajados.

Sin pretender encerrarlos en la univocidad —pues las cosas, especialmente en este dominio, no son susceptibles de límites demasiado precisos—, algunos de esos documentos informan sobre todo del *sentimiento religioso*[4]*:* las innumerables oraciones, oficiales o privadas, los himnos y los cantos, corales o a una sola voz, dirigidos a los representantes del orden sobrenatural de las cosas: no sólo las divinidades en sí mismas, sino también sus imágenes, los objetos de su culto, sus residencias, cosas a las que extienden en alguna medida su carácter sublime (p. 142). Otros explican sobre todo las *representaciones* que se hacían de esos personajes sagrados, su comportamiento, sus poderes, su oficio de creadores, administradores y protectores del mundo y de los hombres. Los más significativos, y a menudo muy expresivos, son los numerosos mitos que nos han llegado, deliberadamente redactados como tales, o, a veces, solamente evocados. Una categoría aparte, bastante inesperada, pero completamente connatural al genio mesopotámico, son las listas y catálogos de nombres divinos, a veces interminables y cuyo ordenamiento refleja naturalmente verdaderas elucubraciones «teológicas» (pp. 72 ss.). Otros escritos, cada uno a su manera, tratan de plantear y resolver los problemas particulares referentes a las relaciones de los dioses con los hombres: el destino de las cosas y los seres, o la dificultad ante el mal y la desdicha... Por último, en el nivel de la *práctica religiosa,* el formalismo y la minuciosidad de aquellas gentes, no menos que su recurso universal a la puesta por escrito, ha servido para que llegara hasta nosotros una amplia literatura, no sólo de consejos y directrices de conducta, sino de rituales, con documentos en los que se encuentran meticulosamente consignadas y desglosadas, en sus momentos sucesivos, las múltiples ceremonias y rutinas ordenadas por la liturgia.

Señalemos una vez más que esto no es más que un esquema, y las cosas son mucho más ricas, sutiles, vivas e inesperadas; cada una de estas categorías literarias puede fácilmente aportar testimonios imprevistos, muy diferentes de lo que en un primer momento esperaríamos encontrar: un ceremonial que nos desvela una particularidad mitológica, un canto a la gloria de un dios, o un mito, que nos revelan una liturgia que le estaba reservada...

Las piezas de esa generosa documentación corresponden a todas las edades de la historia del país y de su religión. Aparte de algunos nombres propios de personas, atestiguados desde los comienzos del tercer milenio, las más antiguas datan aproximadamente del año 2600: fragmentos de cánticos religiosos y oraciones, de mitos, rituales o consejos de sabiduría en lengua sumeria y cuya anotación por escrito es todavía imperfecta, lo que hace insegura, si no imposible, su comprensión. Se trata de todo un *corpus* de unas cuatrocientas o quinientas tablillas y fragmentos, exhumadas en los emplazamientos arqueológicos de Fara (en otro tiempo Suruppak) y de Tell Abü-Salabíh, en Mesopotamia del Sur, y que configuran el más antiguo conjunto literario conocido en el país y en el mundo. En el otro extremo del camino, los últimos textos cuneiformes corresponden más o menos al comienzo de nuestra era, y se trata con frecuencia de copias o reediciones de obras más antiguas o elucubraciones científicas. En este interminable despliegue, los testimonios no son sólo de todas las épocas, sino también de todos los lugares, de la misma Mesopotamia y de territorios adyacentes: no hay sitio excavado —aparte de aquellos que se remontan a la prehistoria, antes de la escritura— que no nos haya entregado regularmente tablillas y otras inscripciones cuneiformes, de forma enteramente azarosa.

---

[4] Véase especialmente el capítulo siguiente, y las citas de las pp. 166 ss.

Por impresionante que sea, tal abundancia de documentos, si se reflexiona sobre ello, no es evidentemente gran cosa respecto a todo lo que se consignó *por escrito* en aquel país, no menos escribidor que venerable, en el curso de su larga historia, aunque sólo sea en el ámbito de las preocupaciones religiosas; y aún significa menos respecto de todo lo que allí fue hecho, repensado o *dicho,* puesto que junto a la tradición escrita se mantenía una tradición oral, mucho más rica y torrencial, y mucho más antigua también. Por no hablar más que de las escrituras, no sólo no tenemos *todo,* ni mucho menos, sino que lo que nos ha llegado se encuentra filtrado por un triple azar acumulado: el de la consignación por escrito, pues no *todo* se anotaba en las tablillas, y muchos datos importantes, o evidentes, nunca fueron anotados, sin duda por esa misma razón; el de la conservación de las tablillas escritas: ¿cuántas, a merced de los siglos, encerradas en sus sepulcros, no se habrán convertido en polvo?; y, por último, el del hallazgo de lo que queda: el subsuelo del Oriente Próximo está repleto de riquezas inimaginables, y el menor golpe de piqueta puede dar lugar a descubrimientos inesperados, incluso, en ocasiones, revolucionarios. Nuestra documentación se enriquece constantemente, y a veces con archivos enteros: quince mil o dieciséis mil tablillas exhumadas de un golpe en Ebla, hace pocos años, y otro tanto en Mari, a partir de 1933, en algunas campañas de excavación.

Nuestra información es por tanto siempre incompleta y parcial, lo que nos sustrae cantidad de datos eventualmente capitales, de todos los tiempos y todos los lugares; y en particular para todo lo que se refiere a los «orígenes». La mayor parte de los artículos fundamentales del sistema de la cultura, y por tanto también de la religión, en ese país inventor y utilizador pródigo de la escritura, anteceden a esta última, que por lo demás no suprimió nada de la oralidad, siempre más rica que aquélla. Un mito, un ritual, tienen tras de sí —y a su lado— siglos de tradición oral: tácita, inaprensible, y de la que jamás sabremos nada. En el curso de los siglos a los que, a veces, y con parsimonia, tenemos acceso, las cosas, naturalmente, fueron cambiando más o menos; pero nos faltan muchos jalones de esta evolución y ni siquiera tenemos siempre material con el que imaginar o en el que apoyar hipótesis razonables para paliar nuestras carencias, y con frecuencia nos vemos obligados a permanecer con los brazos caídos, impotentes y perplejos, ante un texto que no quiere hablar y mucho menos decirlo todo.

Incluso la cronología que ha presidido este desarrollo infinito —y aunque el esquema general haya sido, a fin de cuentas, establecido con suficiente seguridad (pp. 39 ss.)— sigue siendo demasiado incierta, incluso imposible de determinar, cuando se trata, por ejemplo, de situar en su momento de nacimiento cualquiera de los documentos que no fueron fechados, o incluso que lo fueron, por su redactor: pues puede ser relativamente fácil situar en el tiempo, mediante el examen de la escritura, la paleografía, la lengua y el vocabulario, especialmente, la *pieza* que tenemos entre las manos, pero ¿cuándo, cómo, por quién, por qué, fue *compuesta* la *obra* así transcrita y normalmente anónima? Eso se nos escapa, y a menudo en detrimento de nuestro conocimiento más exacto de las etapas, los momentos, los virajes y el desarrollo de las ideas y las cosas. Y eso nos hace también imposible una verdadera secuencia cronológica, una auténtica historia, no digo siquiera de la religión mesopotámica, sino, más o menos, de todo lo que la compone.

Finalmente, la última barrera, la más infranqueable y la que nos cierra verdaderamente el paso a esa antigua ciudadela, es precisamente, a pesar de los Baedeker y las informaciones sin número que de ella tengamos, el enorme hiato que los siglos han excavado entre esos viejos ancestros y nosotros. La religión, en particular, está unida, y por infinitos lazos viscerales, a la cultura entera, a la mentalidad, a la visión de las cosas y a los sentimientos que éstas hacen nacer, a los recuerdos colectivos, al imaginario, al sistema de valores, a los infinitos detalles de la vida cotidiana de sus fieles, y que ya no son, o nunca han sido, espontáneamente, los nuestros, incluso si debemos reconocerlos en el origen de los nuestros. Lo que impresionaba y marcaba a los mesopotamios de antaño, lo que les conmovía, lo que les saltaba a los ojos, no nos afecta ya de manera inmediata, no nos habla ya como a ellos, y puede incluso pasarnos inadvertido. Leemos los mismos textos, las mismas frases, las mismas palabras, incapaces de reaccionar espontáneamente como ellos; los

repensamos con más o menos insistencia y los envolvemos con pesados y eruditos comentarios que —casi podemos estar seguros— no nos proporcionan todo lo que ellos encontraban de entrada y sin esfuerzo. Cualquiera que esté familiarizado con una lengua extranjera, sobre todo si está algo alejada de la nuestra, sabe que ninguna poesía, incluso ninguna prosa, es verdadera y totalmente traducible, ni siquiera pesadamente parafraseada; y un historiador serio debería siempre ser consciente de los límites de lo que ha aprendido, sobre todo cuando no se trata de banalidades, de truismos...

¿A qué vienen pues, a fin de cuentas, estas serias reservas, que era honrado recalcar, para hacer contrapeso a la abundancia de nuestros testimonios? A recordar que todo conocimiento de lo Otro, en general, y más precisamente en este caso, de lo-Otro-en-el-pasado, si, quiere ser profundo, íntimo, vivo y completo, no es más que una quimera. No hay que confundir *conocimiento histórico* con *conocimiento inmediato.* No solamente no tenemos forma de saberlo toda, del pasado, sino que lo que de él aprendemos, vista la distancia en el, tiempo, la inteligencia y la cultura, la lengua y el pensamiento, somos, completamente incapaces de «captarlo» como quienes lo vivían coma presente: inevitablemente le incorporamos demasiado de lo nuestro. Existe siempre, forzosamente, entre ellos y nosotros, un desfase más o menos extenso, infranqueable y que compensamos bien que mal con los medios de que disponemos. Podemos verles desde lejos, como, con anteojos en la distancia, como si estuvieran en la otra orilla de un, gran río, pero con la imposibilidad de acercarlos a nosotros, tocarlos, olerlos. Eso es lo que olvidan con frecuencia los autores —«filósofos», antropólogos, psicólogos— de sistemas más o menos alambicados de explicación de las «mentalidades», tanto de hoy como de ayer y anteayer; construyen y difunden tales sistemas, de forma más bien oscura, por lo demás, y en la especulación más completa, lo que no aclara nada, sin la menor percepción del hiato inevitable que surge entre las gentes y los siglos, sin el menor sentido histórico. ¡Son, buenos utopistas!

No lo es menos, pero al revés, por decirlo así, quien aprovechaba estas carencias y cautelas, evidentemente fundadas, pero que sólo podrían obstaculizar un proyecto demasiado ambicioso y quimérico para afirmar que «no se puede, y no se debería, intentar una presentación sistemática de la religión mesopotámica», como escribía, en 1964, L. Oppenheim (Oppenheim, 1964, 172). Luchaba contra molinos de viento: nadie, con sentido común y viendo las cosas como son podría ambicionar jamás, con alguna seriedad, una pretensión semejante. Por otra parte, y estrictamente hablando, lo mismo podría decirse saludablemente de cualquier religión, antigua y olvidada, o contemporánea y viva, comenzando por la nuestra.

Al final de este trabajo, si llega hasta ahí, el lector podrá decidir si verdaderamente tenemos que renunciar por completo a hacernos una idea de *historiadores, y* no *de testigos,* de esta antigua religión.

Puesto que, sin hablar de las reducidas dimensiones de este pequeño libro, cuando un grueso volumen apenas bastaría para una exposición convenientemente nutrida, debemos dar cuenta tanto de la sorprendente riqueza de nuestras fuentes como de las incomparables lagunas y oscuridades, no sería razonable esperar otra cosa que una presentación general del sistema religioso mesopotámico y una investigación, ante todo, del *espíritu* que la animaba, reflejando solamente algunos rasgos y virajes significativos de su larga trayectoria. Detenerse con insistencia en una determinada época o categoría social o cultural sería excesivo y temerario: ¿la «religión oficial» o la «religión privada»?, ¿la de los «letrados» —los únicos, después de todo, de los que da testimonio inmediato todo lo que ha sido puesto por escrito en el país— o la del «pueblo»? Pero ¿qué pueblo?, pues los anónimos campesinos y pastores del interior del país también formaban parte de él, a su manera; ¿la de qué ciudad o qué provincia: Ebla, Mari, Asiría...?, ¿la de los últimos tiempos, la de la época seléucida, la de la época aqueménida, «caldea», neo-asiria, cassita, paleo-babilónica, neosumeria, paleo-acadia...? Y sería tanto más temerario cuanto que no existe ahí, como algunos pretenden imprudentemente dar a entender, religiones distintas, sino solamente estados sucesivos del mismo sistema religioso, igual que a través de nuestra infancia,

adolescencia, madurez y vejez, seguimos siendo en verdad la misma persona, simplemente enriquecida o empobrecida...

Por ejemplo, si las palabras tienen un sentido, una «religión sumeria» no sería siquiera pensable sino en un alarde de retórica o de presunción. No sólo cuando, como es mi caso, no se es verdaderamente sumerólogo, sino en general. Completamente aislados, en todos los planos, y en primer lugar cultural y lingüístico, a diferencia de los semitas (p. 31), no encontramos a los sumerios más que en Mesopotamia, en pleno cuarto milenio, sin duda, y ya muy verosímilmente en estrecho contacto con extranjeros desconocidos, y sobre todo con los acadios semíticos, preparando juntos, por una especie de osmosis recíproca, esa elevada civilización híbrida que debía ser gloria de todos. Pretender identificar y exponer con un mínimo de rigor el sistema religioso particular de los sumerios es un proyecto de un candor tan excesivo como querer hacer otro tanto con los acadios de la época, igualmente sometidos al mismo proceso de aculturación, y en consecuencia de alteración cultural, no menos que con los otros semitas. Apenas podemos, tímidamente, recoger y etiquetar los fragmentos dispersos de supuestos *sumerismos* (lo mismo, por otra parte, que de *acadismos* o incluso *semitismos) culturales*, como si fueran restos esparcidos de una antigua imagen hecha añicos. Todo lo que modestamente podemos conseguir es esto: partiendo de la cultura y la religión de Mesopotamia tal como las conocemos, es decir, ya constituidas o en camino de estarlo, descubrir los rasgos que corresponderían más bien a lo que creemos saber, por otra parte, de la religiosidad semítica y acadia, y atribuir, por conjetura, a los sumerios aquello que diverge demasiado de ellos, y que creemos tener alguna razón para imputarles, como la riqueza del panteón (pp. 68 ss.) o la importancia del ritual litúrgico (pp. 144, 149, etc.).

Parece, pues, mucho menos presuntuoso y mucho más razonable, en el plano religioso y en todos los demás, tomar aquí como objetivo principal lo que yo llamaría el espíritu y las líneas de fuerza de la religión mesopotámica como tal, una vez que ya se ha constituido culturalmente y que ha entrado en la historia. Mesopotamia erigió una elevada civilización propia y una religión acorde con ella: es esto, en sus grandes parámetros y en su estructura, lo que hay que intentar encontrar y comprender en la medida en que podamos, trabajando inteligentemente sobre lo que nos queda de ella, es decir, tratando de reducir en lo posible, por simpatía y una cierta afinidad, la infranqueable distancia que nos separa de esos antiquísimos miembros, ya difuntos, de nuestra familia.

EL SENTIMIENTO RELIGIOSO

TESTIMONIOS

Primero en el orden lógico del análisis de una religión, el sentimiento religioso (pp. 23 ss.) la impregna y ordena, confiriéndole su identidad, separándola de las otras y contribuyendo a hacer de ella verdaderamente lo que es. Antes de entrar en este enorme templo en desuso, debemos procurarnos su clave, indispensable si no queremos perdernos en el laberinto.

Los antiguos mesopotamios no explicitaron o definieron en ninguna parte, al menos en lo que ha llegado hasta nosotros, la religiosidad que les era peculiar. Debemos deducirla, tomándola allá donde aflora, y principalmente en los escritos en los que sus devotos expresaban de manera más clara sus emociones frente a los objetos sobrenaturales de su adhesión: las oraciones y los cantos,

de alabanza o celebración (pp. 162 ss.). Veremos a continuación algunas muestras (se encontrarán también otras, aquí y allá, especialmente en las pp. 166 ss.), tomadas un poco al azar del vasto eucologio local.

Todavía no iniciado en muchos de los datos concretos de esta religión antigua y exótica, el lector hará bien en no fijarse demasiado en los detalles (en particular nombres y títulos divinos), por el momento enigmáticos a sus ojos, contentándose con mantener una actitud de comunión, por una especie de simpatía siempre indispensable en la historia de los hombres con los sentimientos que ante todo traducen estas imploraciones y alabanzas. Una vez mejor informado, si las quiere releer, encontrará en ellas un mayor sentido.

Por su misma orientación, y su condición existencial, todas son
poéticas. Ahora bien, los mesopotamios de antaño, con pocas excepciones, no han pasado nunca por ser grandes líricos, más bien plácidos de temperamento e inclinados al formalismo, que se observa en las palabras, frases, imágenes y epítetos reiterados. Incluso a través de esos clichés, de esa pesadez y dificultad para elevarse del suelo, se reconocerá sin embargo fácilmente lo que, en presencia de los seres de lo alto, objeto de su religiosidad, hacía vibrar su alma.

Al dios Anu

Tenemos aquí, en primer lugar, una invocación dirigida a *Anu*, dios soberano, padre y fundador de la dinastía divina. Es bilingüe: el texto sumerio alterna con su traducción acadia. Se debía de recitar en el curso de una celebración en honor de ese altísimo personaje. El principio y el final se han perdido (corresponden al segundo milenio).

[5] ... ¡Tú eres quien posee las insignias reales,
Príncipe de los dioses!
Tu palabra sienta autoridad
en el consejo de los dioses supremos.
Oh Señor de la tiara brillante
que irradia un resplandor maravilloso,
Tú que cabalgas los grandes ciclones,
como príncipe en pie sobre el noble estrado real.
Los dioses celestes escuchan
tus palabras soberanas,
y todos los dioses infernales
tiemblan cuando se acercan a ti.
Todos los dioses a tu voz se inclinan
cual cañas azotadas por la tormenta.
Si tu palabra todo lo arrastra, como el viento,
también hace que prosperen los pastos y las aguadas.
A tu voz, incluso enfurecidos,
vuelven los dioses a su morada.
Que se acerquen a Ti todos los dioses
del Cielo y la Tierra,
con sus presentes y ofrendas.

R.l Que todos los reyes te traigan sus pesados tributos.
Que todos los pueblos,

[5] Las cifras que figuran, bien en el margen de los poemas, bien insertas en los documentos en prosa, no tienen otra utilidad que ayudar eventualmcntc al lector a localizar estos textos en sus diversas ediciones.

en pie, cada día, ante Ti,
te ofrezcan sus oblaciones,
sus actos de adoración, sus oraciones...

(Thureau-Dangin, 1921, 108 s.)

A Enlil

Compuesto como muy tarde a finales del tercer milenio, y en lengua sumeria, he aquí un breve pasaje de un himno litúrgico dirigido al soberano de los dioses y los hombres.

¡*Enlil!* Lejos lleva su autoridad,
sublime y santa es su palabra. ,
Imprescriptible es lo que Él decide.
Fija para siempre el destino de los seres.
Sus ojos escrutan la tierra entera,
y su resplandor penetra hasta lo más hondo del país.
Cuando el venerable *Enlil* se instala majestuoso
sobre su Trono sagrado y sublime,
cuando ejerce de excelsa manera
sus poderes de Señor y de Rey,
los otros dioses se prosternan ante Él
y acatan sin discutir sus órdenes.
Es el Gran y Poderoso Soberano
que domina el Cielo y la Tierra,
que todo lo sabe y todo lo comprende...

(Falkenstein, 1959,1.11 s.)

A Enki

Como prólogo de un mito en sumerio, de finales del tercer milenio sin duda, y que explica cómo el mundo fue organizado por *Enki* (que los acadios llamarán *Ea),* el dios más ingenioso, más activo, se encuentra la siguiente celebración:

¡Señor! ¡Sublime en todo el universo,
Soberano por naturaleza!
¡Oh venerable *Enki,* nacido del Toro (= *An),*
engendrado por el Uro *(ítem),*
querido de *Enlil,* el Gran Monte, amado del santo *An!*
¡Oh Rey! ¡Árbol precioso plantado en pleno *Apsü*
y que domina la Tierra!
Erguido en la ciudad de *Eridu,* como un Dragón altivo,
y cuya sombra cubre el mundo.
Vergel que extiende su ramaje sobre todo el país.
Enki, Señor de la opulencia para los dioses,
omnipotente en la Residencia de *Enlil,* Todopoderoso
en el Cielo y sobre la Tierra...
¡Oh venerable *Enki,* soberano de todos los hombres,
eres Tú!...

(Bottéro-Kramer, 1989, 165)

A Marduk

En el curso de una ceremonia propiciatoria se invocaba así a *Marduk*, promovido (pp. 79 ss.) a finales del segundo milenio como sucesor de *Enlil,* a la cabeza del universo (el texto, en acadio, es, todo lo más, de la segunda mitad del mismo milenio).

6 ... Señor *Marduk,* dios supremo,
de inteligencia insuperable...
Cuando partes a la guerra, los cielos vacilan,
cuando alzas la voz, el Mar se perturba.
Blandes tu espada, y dan media vuelta los dioses:
10 ni uno solo resiste a tu golpe furioso.
Señor terrorífico,
ninguno te iguala en la asamblea de los dioses.
En el brillante Cielo procedes, en plenitud de gloria...
15 Y tus armas resplandecen en la tempestad.
Tu llama aniquila las más escarpadas montañas,
y hace que se alcen furiosas las olas del mar.

(Ebeling, 1953, 94 K.3551)

A Sin

No se revelaban otros sentimientos cuando se dirigían a divinidades de menor altura y envergadura que las precedentes. He aquí un fragmento de plegaria al dios patrón de la Luna, *Sin* (que los sumerios llamaban *Nanna).* El texto, bilingüe, puede remontarse al segundo milenio:

1 Señor, Principe de los dioses,
el único grande en la Tierra y el Cielo...
Oh venerable *Nanna,* Príncipe de los dioses...
15 Señor de corona resplandeciente...
Maravillosamente hecho para reinar, Príncipe de los dioses.
20 ¡Joven Toro de cuernos brillantes,
de estatura admirable y barba de lazulita,
lleno de vigor y de atractivo!
Oh fruto engendrado de Ti mismo, personaje sublime,
y magnífico de contemplar:
jamás se tiene bastante de tu belleza.
25 Seno maternal que todo has puesto al día,
Tú que resides en lo alto, muy por encima de los hombres.
Oh Padre benévolo,
Que tienes en tus manos la vida del universo.
29 Señor, tu Divinidad resplandece con gloria
más alta que el Cielo, más inmensa que el Mar.
Tú has creado la Tierra, y en ella estableces los templos,
asignándoles su nombre.
Padre y progenitor de los dioses y los hombres,
Tú les has destinado sus residencias,
y has organizado su culto.
35 Tú que nombras a los reyes y distribuyes los cetros,

que, mucho tiempo antes, decides los destinos.
Desde el horizonte, no dejas de subir al cénit,
para abrir las puertas del Cielo,
y difundir por doquier la Luz. Tú, Señor, tomas todas las decisiones,
sin que nadie pueda nunca cambiar nada.
¿Quién es sublime en el Cielo? Sólo Tú...
¿Quién, en la Tierra, es Altísimo? Sólo Tú...

(Perry, 1907, 1 s.)

A Samas

El dios patrón del sol, pero también de la justicia, *Samas* (en sumerio *Utu),* era, entre otros, objeto de una especie de himno muy largo (doscientas líneas), más literario sin duda que litúrgico, en acadio, conocido por manuscritos de principios del primer milenio, pero que se puede remontar varios siglos más allá, y que es sin duda —que ocurra una vez no quiere decir que sea lo habitual— una obra maestra de vigorosa poesía. He aquí algunos extractos, tomados de la primera parte del poema:

Iluminador de todos los cielos oh *Samas,*
Tú que, arriba y abajo[6], disipas las tinieblas...
Tu esplendor envuelve la tierra como una red:
iluminas las tinieblas de las montañas más lejanas;
los dioses infernales se alegran al verte,
y todos los dioses celestes exultan ante Ti.
Tus rayos penetran, sin excepción, los más recónditos
lugares.
Tu salida gloriosa ilumina la existencia de los hombres:
todos se vuelven hacia tu maravilloso esplendor.
Como inmenso resplandor, iluminas el mundo...
Cuando apareces, oh *Samas,* los pueblos se prosternan;
todas las gentes, en todos los lugares, se inclinan ante Ti.
Resplandeces en las tinieblas, y sujetas las riendas del Cielo.
Tu gloria ha cubierto las más lejanas montañas,
tu resplandor ha llenado la faz de la tierra.
Encaramado en las montañas, inspeccionas el mundo;
desde el Cielo sostienes sin ayuda todos los países.
Todo lo que ha producido *Ea,* el Rey sabio, está en tus
manos;
cuidas de todos los habitantes de la Tierra,
Tú haces pacer a todos los seres vivos, sin excepción.
Aquí arriba y allá abajo, Tú eres su único pastor.
Atraviesas puntualmente los cielos,
recorres cada día la Tierra interminable...
Cruzas sin cesar el mar, ancho e inmenso,
cuyo fondo desconocen los dioses celestes,
pero tus rayos, *Samas,* descienden al abismo

[6] Se imaginaba que *Samas,* que se acostaba todas las noches al Oeste y se levantaba todas las mañanas al Este, volvía sobre sus pasos durante la noche, después de haber pasado misteriosamente sobre la Tierra.

y los monstruos marinos contemplan tu luz.
Unes todo como una cuerda, *Samas, y* todo lo cubres
como la niebla.
Tu gran baldaquino cobija al mundo;
imperturbable, día tras día,
tu rostro no se ofusca jamás.
Sobre extensiones desconocidas, a lo lejos, y en distancias
sin límite,
Samas, avanzas por el día y regresas por la noche.
Ninguno, entre los dioses, tan activo como Tú,
y entre todos los dioses del universo, ninguno tan sublime.
Cuando tu temible esplendor envuelve el mundo,
de todos los pueblos de lenguas diversas,
penetras los propósitos y escrutas la conducta;
todos se prosternan ante Ti,
y el cosmos entero aspira a tu luz...

(Lambert, 1960, 121 s.)

A Nergal

Un dios como el soberano de los Infiernos también recibía homenajes de este tipo. He aquí un fragmento de una especie de himno de alabanza, en acadio, conocido por manuscritos de principios del primer milenio, pero cuyo texto es sin duda anterior:

¡Oh valiente! ¡Oh espléndido! ¡Progenitura de *Enlil!*
¡Cubierto de resplandor, oh Tú, el muy fuerte!
Alabaré tu divinidad,
portador de cuernos acerados, vestido de luminosidad,
¡oh primogénito de la diosa *Kutusar!*
Vigilante del Infierno, que todo sometes al yugo,
yo exaltaré tu grandeza.
¡Fuerza sublime! ¡Aniquilador de todos los rebeldes!
Tú que doblegas a los orgullosos,
oh vigoroso infatigable
que alegras el corazón de *Bel* [= *Enlil]*.
Poderosas son tus manos, y amplio tu pecho.
Eres perfecto, y sin igual entre los dioses.
Guardas la implacable catástrofe, desafías al enemigo.
León envuelto en un brillo peligroso,
desde el que luce tu poderoso esplendor.
Los dioses de todas las regiones corren a ocultarse,
malhechores y malvados se esconden.

(Bollenrücher, 1904, 50 s.)

A Inanna/Istar

Naturalmente, las diosas no quedaban al margen de estas glorificaciones. He aquí cómo se celebraba a la más famosa de ellas, *Istar (Inanna*, y a veces *Irnini*, en sumerio), en una larga

invocación (de la que no cito más que extractos), en acadio, y que puede remontarse, a lo más tardur, al segundo tercio del segundo milenio:

1 Yo te imploro, ¡Señora de Señoras, Diosa de Diosas!
Istar, Soberana de todas las regiones y Regente de los
hombres.
Noble *Irnini*, la más grande de todos los dioses celestes,
Reina todopoderosa, de nombre sublime;
5 Eres Tú la lámpara del Cielo y de la Tierra,
belicosa hija de *Sin.*
Adornada con la corona real,
reúnes en tus manos todos los «poderes»[7].
¡Oh Señora de reputada fama,
superior a la de todos los dioses!...
15 ¿Dónde no figura tu nombre?
¿Dónde no se encuentra tu culto?
¿Dónde no se realizan tus designios?
¿Dónde no se erigen tus capillas?
¿Dónde no eres grande?
¿Dónde no eres sublime?
¡ *Anu, Enlil y Ea* te han exaltado:
Han realzado tu soberanía entre los dioses,
te han situado muy alto entre ellos, en el Cielo,
han elevado tu trono.
20 A la mención de Tu nombre, Cielo y Tierra se estremecen,
tiemblan todos los dioses del Cielo y temen los del Infierno.
Los hombres glorifican ese nombre temible,
pues Tú eres grande, superior a todos...
¡Oh gloriosa Leona celeste!
Tú que sometes a los dioses, incluso cuando están coléricos,
35 más poderosa que todos los monarcas,
tienes las riendas de todos los reyes.
Antorcha brillante del Cielo y de la Tierra,
resplandor de todas las comarcas,
acepta mi genuflexión, escucha mi oración,
mírame siempre con bondad...
103 Sólo *Istar* es sublime, sólo Ella es Soberana,
sólo Ella es Señora, sólo Ella es Señora.
¡Oh *Irnini*, valiente hija de *Sin*,
105 nadie puede rivalizar contigo!...

(Jensen, 1915, 124 s.)

Estos documentos[8], en el tono general de la literatura devota mesopotámica, permiten una doble constatación.

---

[7] Este término, aquí y en lo que sigue, trata de traducir las m e (pp. 119 s.); véase J. Bottéro y S. N. Kramer, *Lorsque les dieux falsaient l'Homme. Mythologie mésopotamien-ne,* Paris, 1989, p. 183.

[8] Y los que se encontrarán más adelante, especialmente en pp. 163, 166 s.

LA VENERACIÓN

Primero, a pesar de lo convencional del estilo —repárese en la continuada repetición de imágenes, algunas de las cuales, como los epítetos homéricos, son verdaderos clichés (el «resplandor luminoso», las insignias del poder soberano, el dominio del universo, el dominio de los otros dioses...)— y a pesar del tono oficial, que lo penetra un poco todo en todas partes, hay ahí una emoción religiosa auténtica. Más de un pasaje podría figurar entre esos «himnos numinosos» que R. Otto (Otto, 1949, 54 s.) había puesto de relieve: lo Sobrenatural no es aquí objeto de una glorificación de la fría razón, sino que se percibe en verdad la veneración extrema, la devoción profunda, la indiscutible emoción que suscitaba en el corazón de aquellos antiguos fieles.

Este sentimiento religioso, intentando precisarlo un poco más, era evidentemente de tipo «centrífugo» y «temeroso», no tenía nada de exaltado o «dionisíaco», y estaba diametralmente alejado de nuestra religiosidad. En otras palabras, la Divinidad, bajo sus múltiples presentaciones personalizadas, se experimentaba ante todo como algo grandioso, inaccesible, dominador, temible. Se suponía que, ante ella, incluso «los dioses» debían «inclinarse cual cañas azotadas por la tormenta» (p. 52:13 s.).

De entrada, lo divino provocaba miedo y paralizaba. En el *Poema de Gilgames* (Bottéro, 1992, 103:72), el héroe, en camino hacia el Bosque de los Cedros, tiene una pesadilla que le despierta sobresaltado, aterrorizado. Pregunta entonces a su compañero, Enkidu, que no se había dormido: «¿No ha pasado un dios cerca de mí? ¿Por qué, entonces, soy presa del pánico?». La palabra «dios», que el héroe menciona, aun cuando pueda evocar aquí, como en otros lugares, a un «fantasma» (p. 132), remite de todas formas, por sí misma, a algo sobrehumano y terrorífico; y la sola idea de la proximidad de lo sobrenatural tenía por tanto como efecto paralizar de temor.

La Divinidad no era nunca objeto de una búsqueda ansiosa y entusiasta: «buscar *(sé'ü)* un dios», como se decía a veces, era algo que estaba motivado por necesidad de protección y de ayuda; pero eso no significaba anhelarle o desear su presencia por el solo sosiego o la felicidad de estar en su compañía. Y «jamás se tiene bastante de Tu belleza» (p. 55:24) señalaba la admiración —se trataba del dios patrón de la luna, lámpara espléndida de la noche— y no el anhelo de proximidad. Lo divino no atraía a la manera de un bien deseable, de una presencia que sedujera el corazón, como un amor verdadero.

La religión mesopotámica no tenía absolutamente nada de «mística». En ella los dioses eran considerados «autoridades» supremas (habrá ocasión de volver sobre esta metáfora fundamental del poder, p. 117), de las que los humanos, sujetos a su servicio, humildemente dependían; eran «patronos» lejanos y altaneros, señores y soberanos, pero de ningún modo amigos. Había que someterse a ellos, se les temía, y los hombres se abajaban y temblaban ante ellos, pero no se les «amaba». El verbo «amar» *(rámu/ág)* no aparece más que de manera excepcional con un nombre de divinidad por objeto; no tenía nunca el sentido de un impulso impetuoso y tierno, menos todavía de una necesidad, de un deseo apasionado, sino que designaba solamente la inclinación que podía experimentar un modesto y empequeñecido siervo por un «amo y señor» *(bélu)* omnipotente y sublime. «¡Honrad a vuestro dios! ¡Unios a Él!» (literalmente: «¡Amadle!»). En este exordio de un canto religioso (Ebeling, 1919, n.° 158, II:42), el primer dístico sugiere el verdadero alcance del segundo. Los dioses estaban demasiado altos, eran demasiado vertiginosos,

transcendentes, para suscitar sed, ardor, hechizo. Sus poderes, como su naturaleza, se encontraban muy fuera de nuestro alcance, demasiado abrumadores y formidables como para desencadenar en nuestro corazón otra cosa que una reverencia temerosa, un respeto admirativo y una humilde adoración.

Ese sentimiento «centrífugo» que los dioses hacían nacer toma todavía más relieve a poco que se evoquen algunas de las representaciones que de ellos se hacían y los atributos que se les reconocían.

Por ejemplo, para describir, si no definir, la particularidad de su naturaleza, se había imaginado desde hacía tiempo la clase de deslumbramiento y terror que debía emanar de ellos y la extraordinaria densidad de su ser, según el modelo de una luminosidad prodigiosa, que residía en ellos, o que llevaban sobre sí como una vestimenta de luz, o que habían colocado sobre su cuerpo o sobre su cabeza, como joya resplandeciente que irradiaba a su alrededor, iluminando y hechizando todo con un «resplandor sobrenatural», maravilloso al tiempo que terrible, como todo lo que es fascinante (Cassin, 1968). Se llamaba *melammu* (del compuesto sumerio m e, «poder», y lám, «incandescente») a esta fuente de asombro y de espanto que distinguía sobre todo a los dioses: admirables, en virtud de este esplendor, pero también capaces de ahuyentar a los hombres, arrojándolos a tierra con tan intenso resplandor, fuente de una energía que emitían proporcionalmente a su densidad ontológica, como si la luz y la luminosidad hubieran servido en ese país de ideogramas para lo que nosotros llamamos «el ser». Esta expresión resplandeciente de su naturaleza divina —se utilizaban corrientemente media docena de cuasi sinónimos: *rasubbatu, namrirru, sarüru,* e incluso *puluhtu,* literalmente, «temor», «espanto», evocando todos, al mismo tiempo, la misma mezcla de resplandor y espanto— podía, por otra parte, ser concedida por los dioses, más atenuada y con carácter temporal, a algunas criaturas: personas soberanas u objetos sagrados, que reflejaban así al menos las apariencias de la «divinidad». El *melammu,* en suma, no era sino la traducción mitológica del sentimiento religioso fundamental, compuesto de deslumbramiento y terror, conjuntamente suscitados por los dioses.

Por eso no se privaban —es claramente perceptible en los textos anteriormente citados— de aplicarles calificativos tomados de todo lo que en este mundo parecía, a la vez, formidable, admirable y pavoroso, tanto de los fenómenos de la naturaleza («Diluvio», «Tempestad», «Inundación», «Montaña»...) como de los animales más imponentes y temibles («Uro», «León», «Dragón»...), no menos que de los productos más alarmantes de la industria humana: las «armas» especialmente, fácilmente «divinizadas» (p. 89).

Este aspecto del sentimiento religioso se refleja hasta en las antroponimias (p. 44). Se sabe que en Mesopotamia los nombres propios de las personas se presentaban con frecuencia como frases cortas, enunciativas o deprecativas, sobre el nombre de una divinidad, de la que traducían la idea que de ella se hacían los usuarios del nombre. Nos han quedado numerosos ejemplos de ello de todas las épocas, desde el comienzo del tercer milenio, en sumerio primero y en acadio luego, y a ellos debemos recurrir constantemente como fuente de conocimiento del pensamiento y del sentimiento religiosos, tanto más ricos y sugerentes cuanto que, a diferencia de muchos «escritos», nos permiten acceder a la religiosidad de *todos,* incluso de la inmensa muchedumbre de los iletrados.

Encontramos ahí el «resplandor luminoso», la «majestad», la «autoridad», la «soberanía» de los dioses, al mismo tiempo que la reverencia, el respeto, el temor, la adoración, suscitados en los hombres por algo tan sublime y tan fuerte: *Sín-nawir:* «Sín-es-resplan-deciente»; *Stn-apir-agá-su:* «Sín-lleva-su-corona (de luz)»; *Nabü-nebi-ana-ilí:* «Nabü-resplandece-ante-los-dioses»; *Ina-samé-sarrat:* «Ella (Istar)-es-la-Reina-del-Cielo»; *Enlil-nür-samé-irsitim:* «Enlil-es-la-luz-del-Cielo-y-de-la-Tierra»; *Rabát-amat-Sín:* «Imponente-es-la-Palabra-de-Sin»...

Sin duda —y esto completa el cuadro— se encuentran igualmente, incluso a menudo, términos que reflejan más soltura con respecto a lo divino. En ellos aparece como poseedor de un auténtico potencial de benevolencia, condescendencia e indulgencia hacia los hombres (p. 198). Pues era

inevitable que estos últimos, en presencia de seres tan formidables, pero que nada forzaba a suponer particularmente malvados y crueles, hayan encontrado natural esperar de ellos socorro, beneficios, favores, como se espera naturalmente —¡hasta que no se demuestra lo contrario!— de los poderes de este mundo. En los himnos y plegarias anteriormente citados se habrán advertido algunos rasgos que no manifestaban solamente la autoridad, la elevación, el poder de los dioses, sino que se les reconocía benévolos y caritativos: *Sin* era un «Padre benévolo», y *Samas* «cuidaba de todos los habitantes de la Tierra», y se podía «implorar a *Istar*, Señora de Señoras, Diosa de Diosas», y esperar de ella «una respuesta favorable a las genuflexiones y las plegarias» (pp. 54 ss.).

A los mismos sentimientos hacen eco de manera similar, profusamente, los nombres propios de personas: *lü-naplisam:* «Dios-mío-pon-los-ojos-en-mí»; *Réméni-Marduk:* «Marduk-ten-compasión-de-mí»; *Stn-abi-ensi:* «Sín-es-el-padre-del-débil»; Samas-hatin: «Samas-es-protector»; *Samas-epiri:* «Samas-se-ocupa-de-mí»...

Desde esta perspectiva, se comprende mejor, sobre todo en los antropónimos, el uso de nombres de parentesco cercano, que subrayan igualmente la atención y el interés que se prestaba a los dioses, y que hacían referencia a su protección, pero no a la ternura (p. 65): *Mar-duk-abi:* «Marduk-es-mi-padre»; *Istar-ummi:* «Istar-es-mi-madre»; *Bél-musallim-apli-su:* «Bél-cuida-de-(mí)-su-hijo»..., todos cargados de una cierta confianza que atemperaba el temor a los dioses.

Pero considerándolo más de cerca, el temor prevalecía siempre, y la solicitud reconocida a los seres divinos era sobre todo esperada de la misma forma que se espera y se desea condescendencia de cualquier elevado personaje, lo que, de todos modos, no podía transformar en atracción y entusiasmo la inquietud fundamental que se experimentaba en su proximidad. Los dioses eran ante todo «Seño-res-y-dueños» *(bélu),* que podían dar prueba de bondad, pero que permanecían siempre envueltos en majestad, lejanos y temibles, aislados en su esfera propia, inaccesibles a cualquiera distinto a ellos... Es lo que llamamos la *transcendencia*, sentimiento sin duda más familiar a los semitas, como se constata en todas sus religiones, con su apogeo en la Biblia, pero que, en todo caso, se había impuesto en Mesopotamia, cualquiera que haya sido en este punto la actitud fundamental de los sumerios, de la que ignoramos todo al respecto.

Frente a esta dominante de reverencia, admiración y prosternación, no conozco ningún texto que muestre la otra cara de la moneda, que represente la otra vertiente del sentimiento religioso: la tendencia a aproximarse a lo Divino, a buscarlo como un bien personal y una felicidad posible, la actitud propiamente «mística». Todo lo que se podría decir en este sentido lo hemos visto ya, y no hay apenas testimonios de ello, es susceptible —¡en su contexto!— de una interpretación que lo remite al temor y al «sentido de la distancia» que se debe guardar constantemente entre nosotros y ellos.

Por lo demás, ningún documento revela tampoco la aprehensión de una presencia de la Divinidad interior al hombre: los dioses, se verá más adelante (p. 93), «residían» en el Cielo, en la tierra, bajo la tierra, en sus templos, en sus estatuas, pero jamás en el corazón o el espíritu del hombre, cosa lógica, por lo demás, pues, siendo totalmente antropomórficos, no eran y no podían ser verdaderamente «inmateriales».

HENOTEÍSMO

Segunda constatación importante: se habrá sin duda pensado, al leer los textos, que, en cada invocación a una divinidad dada, ésta era fácilmente exaltada por encima de todas las demás, considerada como la primera de todas, como la más importante. *Anu* era «el Príncipe de los dioses» (p. 52:2), pero *Sin* lo era también (p. 54:3). La «Palabra» de cada uno era «preponderante» y «constituía autoridad sobre los otros dioses» (pp. 52:3,53:1), que se sometían a ella,

«temblando» (p. 52:73). Cada uno era «el soberano del Cielo y la Tierra» (p. 52:79 s.; 54:7 *s.),* «sublime en todo el universo», supremo y «sin igual» (p. 53:7). Incluso *Istar,* «tocada con la corona real», «reunía en sus manos todos los poderes» (p. 86:8), las m e, término cuyo alcance se apreciará mejor más adelante (pp. 119 s.), pero que, de todas formas, señalaba la capacidad, propia de los dioses, de intervenir en la constitución y la marcha del mundo. Todos esos superlativos se encontraban atribuidos no sólo a los dioses tradicionalmente reconocidos a la cabeza de los otros, como *An(u), Enlil, Enki/Ea, Marduk, Inanna/Istar, Assur,* sino tam-bien a *Adad, Samas, Sin, Ninurta, Zababa...,* que no tuvieron nunca más que una importancia menor, a pesar de su popularidad. El rey asirio Adad-nirari III (810-793) llegó incluso a proclamar en una de sus inscripciones, grubudu sobre una estatua del dios: «¡Tú que me sucederás, pon tu confianza en Nabü! ¡No confíes (tanto) en ningún otro dios!» (Pinckert, 1920, 27, n.° 5).

En ese capítulo, igualmente, la antroponimia mesopotámica aporta su parte proporcional. Un cierto número de dioses son calificados corrientemente de «Primero de todos» *(asarídu);* pero también de «Dueño y Señor» *(bélu);* de «Rey» *(sarru),* e incluso, por utilizar el término más fuerte, de «Enlil-de-los-dioses», parangón del poder supremo y absoluto, algo así como «dios de dioses» *(Enlil-ili);* «Adad-es-el-rey-de-los-dioses» *(Adad-Sar-ilí);* «Es-Ninurta-el-primero-de-los-dioses» *(Ninurta-asarid-ili);* «Samas-es-el-dios-de-los-dioses» *(Samas-Enlil-ili)...* Lo mismo ocurre con otros muchos, bajo formulaciones diferentes, y en particular mediante la interrogación retórica que equivale a una negación, y que se encuentra también, especialmente, en los himnos y oraciones: «¿Quién-es-semejante-a-Assur?» *(Mannu-ki-Assur);* «¿Quién-puede-rivalizar-con-Samas?» *(Mannu-sánin-Samas);* «¿Quién-es-tan-grande-como-Adad?» *(Mannu-kíma-Adad-rabü)...*

El monoteísmo auténtico, totalmente desconocido en Mesopotamia, como habrá lugar a repetir (p. 82), es un hecho excepcional y único en nuestro pasado, aunque una vez «descubierto», al cabo de una historia ciertamente larga, se difundiera por todas partes y conquistara a multitudes. El sentimiento religioso no es obligatoriamente monoteísta: le basta con dirigirse a un Orden-de-cosas suficientemente impreciso y misterioso para que la cuestión de su personalización quede en la sombra, para la mente y el corazón. Pero apenas es discutible que un sentimiento semejante se satisface más cuando ese Orden-de-cosas-sagrado está representado en efecto por un sujeto y un compañero únicos: el espíritu religioso se dirige más fácilmente a un Uno «cara a cara», aunque sea vago e indistinto, que a todo un grupo de personas, a una pluralidad, a una mezcla incierta o a una Fuerza vaga.

Esto es lo que explica el henoteísmo —que, a diferencia del monoteísmo, admite la pluralidad de los dioses, pero no se interesa más que por uno y no se vincula, al menos *hic et nunc,* más que a uno solo: es, de una cierta manera, una forma superior de politeísmo— detectable por todas partes en Mesopotamia (pp. 79 ss.).

Parece pues, a la vista de nuestro estudio, que, en ese país al menos, puesto que sólo él nos interesa aquí, una tendencia profunda de la religiosidad impulsaba a sus devotos a encerrar, de alguna manera, todo el potencial sagrado en la personalidad divina a la que en cada momento se dirigían. Su tradición les proponía numerosas divinidades, y eso no repugnaba a su razón, al contrario; pero, en el ejercicio actual de su religiosidad, su veneración y su adoración podían enfocarse espontáneamente hacia Una personalidad divina en la que concentraban, por el momento, todo lo divino y todo lo sagrado.

Múltiples documentos ilustran ese fenómeno, que atañe a la psicología religiosa. Es sin duda este henoteísmo el que, en parte, aclara la existencia de los «dioses personales» *(il rési,* literalmente, el «dios-de-la-cabeza» de alguien, su divinidad particular), cada uno de los cuales parecía desempeñar, respecto a su devoto, el papel del conjunto de los dioses respecto al conjunto de los hombres: «¡Sólo Tú eres mi Dios! ¡Sólo Tú mi señor y mi dueño! ¡Sólo Tú mi juez! ¡Sólo Tú mi protector y sólo Tú mi vengador!», como recitaba el exorcista al invocar al dios del Fuego, en petición de ayuda (Meier, 1957, 16,II:100 *s.).* Y es igualmente aquí donde adquirían todo su

sentido los «nombres de parentesco» aplicados a los dioses (p. 62).

No se puede mantener tal actitud más que por un procedimiento, muy humano, de esa *captado benevolentiae* que subyace casi obligatoriamente en toda oración de petición: halagar a aquel del que se pretende conseguir un favor, para estar seguro de su benevolencia. Pero está claro que es preciso ver algo más: una necesidad real del sentimiento religioso de no dispersar la fuerza en una multiplicidad de objetos, sino proyectarse enteramente sobre una personalidad única, no en principio, pero sí de hecho.

Tal propensión sentimental y religiosa a un cierto henoteísmo está, como veremos, en el fondo de los esfuerzos de orden ideológico que desplegaron los teólogos de Mesopotamia para organizar su panteón de forma cada vez más monárquica y concentrada.

LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS

LOS DIOSES

En Mesopotamia, como en otros lugares, si bien el sentimiento religioso sólo se sugiere y no se define más que con pocas palabras, todo cambió con la necesidad fatal de «saber»: de representarse mediante la imaginación el orden sobrenatural de las cosas que era en principio su oscuro objeto. Una infinidad de preguntas surgían en la mente con respecto a ese universo misterioso, presentido y como abierto a la investigación, pero, además, la fantasía de los hombres era ya inagotable. Serán por tanto necesarias muchas páginas para dar cuenta de todo ello, aunque aquí debamos atenernos, forzosamente, tan sólo a las grandes líneas de un exuberante sistema.

Resueltamente politeístas y antropomórficos desde la noche de los tiempos y mucho antes de la escritura y de la Historia, los antiguos mesopotamios se habían sentido impulsados, para disipar los innumerables secretos de las cosas de este mundo, a situar como detrás de ellas a otros tantos personajes imaginados sobre su propio modelo, aunque evidentemente muy por encima de ellos, como una proyección amplificada de sí mismos, y de la que cada uno se suponía que era responsable, para explicar su funcionamiento regular y sus eventualidades, como motor o director. En otras palabras, se redoblaba el universo con otro universo paralelo de personalidades sobrenaturales, cuyo nombre estaba determinado por su papel: *An* era el Cielo y el dios que presidía el cielo; *Utu/Samas*, el Sol y el dios del Sol; *Asnan*, los cereales y la diosa que se ocupaba de ellos; *Namtar*, no sólo las «decisiones» (ése es el sentido del término sumerio) que presidían los virajes de su «destino» *(item)*, sino el dios que las regía; *Misaru* era tanto la «justicia» como la divinidad que se encargaba de ella, por no hablar de otras entidades y «fuerzas» de todos los órdenes, comprendido el humano, a las que se sentían impulsados a conferir, ignoramos cuándo, por qué, y cómo, un carácter sobrenatural (pp. 87 s.).-- Así nació una gran multitud de personajes sobrenaturales, cuyos nombres (arcaicos o tomados prestados) a menudo —debemos admitir— no nos dicen ya nada.

La multitud de los dioses

Llamamos «panteón» a esta comunidad imaginaria de «dioses»: dingir e *ilu* se les llamaba respectivamente en sumerio y acadio (para el sentido, véase p. 83), concepto religioso fundamental que respondía a una clase determinada de seres, puesta de relieve en la escritura por la presencia, justo antes del nombre de cada uno de sus representantes, del signo cuneiforme «indicativo» de «la estrella» *(ibid.).* No se pronunciaba, pero advertía del carácter «sobreelevado», es decir, sobrenatural del personaje; y lo transcribimos mediante una *d* minúscula —abreviatura de dingir (p. 83)—, ligeramente elevada: ^{d}*Marduk,* o incluso entre paréntesis: *(d)Marduk.*

Lo que nos sorprende en primer lugar es el extraño tropel de seres afectados por ese signo y que formaban parte del panteón. Creo que nadie se ha arriesgado todavía a hacer el cálculo exacto, pero, *grosso modo,* llegamos a cifras completamente insólitas para nosotros. La lista más completa que de ellos realizaron en el segundo milenio los eruditos locales (pp. 71 ss.) incluía casi dos mil nombres. El padre Deimel, en su *Pantheon babylonicum,* en 1914, enumera tres mil trescientos; y el inventario de K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta,* establecido en 1938 con criterios más estrictos, llega hasta los dos mil cuatrocientos. No tengo nada nuevo que citar, pero la lista no estaba ni está todavía cerrada: a medida que se descubren nuevos documentos, van apareciendo esporádicamente designaciones de divinidades hasta ese momento desconocidas.

Sin embargo, no habría que concluir de ello que en ese país se adoraba indiscriminadamente, con un mismo sentimiento y en pie de igualdad, a otras tantas personalidades sobrenaturales.

Eso sería olvidar esos tres mil años de historia en el curso de los cuales debieron de pasar muchas cosas, en el plano religioso y en todos los demás. Y, para comenzar, la progresiva y secular transferencia, entre los milenios cuarto y tercero, de la herencia sumeria a los acadios semitas (p. 31). Pues (pp. 70 s.) la inmensa mayoría de nombres de divinidades antiguas estaba en lengua sumeria, ya que los súmerios tuvieron la idea, de manera manifiesta y más que otros pueblos, de duplicar el mundo visible mediante todo un mundo invisible que explicaba y regía a aquél, siendo así los primeros responsables del reconocimiento y el «descubrimiento» de tal multitud de dioses, que transmitieron con su cultura a los acadios, aparentemente menos imaginativos y más sobrios en este aspecto, en la medida en que podemos juzgarlo (pp. 73 s.).

Tal situación parece haber decidido a los acadios a aceptar primero más o menos tal cual la multitud de dioses sumerios. Después, allí donde era posible, se entregaron gradualmente al *sincretismo,* comparando, incluso identificando con las propias, a esas divinidades que les eran al principio ajenas. Cuando no encontraban en su panteón, mucho menos exuberante (p. 71), a ninguno que hiciera las veces del personaje sumerio análogo, conservaron el nombre sumerio, bien inalterado, tal como era en origen —es por ejemplo el caso de *Enlil* («Señor Aire») para el soberano de los dioses y el mundo—, bien mediante la adaptación de ese nombre a su propia lengua —así *An,* sumerio («el dios del Cielo») adaptado al acadio por la adición de la desinencia -*u (Anu)* del caso sujeto—. En otras ocasiones, los dioses cambiaron abiertamente de denominación: así *Nanna,* dios sumerio de la Luna, y *Utu,* del Sol, cedieron con rapidez su lugar a sus equivalentes acadios: *Sin* (escrito también *Su'en)* y *Samas.* El gran dios sumerio *Enki* (cuyo nombre apenas tiene para nosotros un significado original claro) fue adoptado por los acadios, primero en su designación «nativa», reemplazada pronto por la de un dios semítico, que conocemos mal y que debía de llamarse algo así como I*a:* se le deletreó *Ea*[9].

Ese procedimiento dejó sentir durante mucho tiempo sus efectos, y más de una divinidad, en principio autónoma, se encontró, con el paso del tiempo o en función de la visión religiosa, y sin que estemos siempre en condiciones de seguir sus avatares, más o menos próxima a otra o incluso

---

[9] La traducción literal de esas dos palabras sumerias: *e* («casa») y *a* («agua»), **no es** sino una «etimología popular), sin el menor valor semántico o histórico.

absorbida por ella, no necesariamente vecina. Por ejemplo, al dios sumerio *Ninurta* («Señor de la tierra arable»), que durante un tiempo, a finales del tercer milenio, fue objeto de una devoción muy viva, se le atribuyeron en diversos lugares y de forma sucesiva el nombre y las prerrogativas de media docena de miembros antiguos del panteón sumerio: *Uras, Zababa, Papsukkal, Lugalbanda, Ningirsu...* Y sobre todo la famosa diosa sumeria del «amor libre» *(Inanna:* «Señora del Cielo», por *Nin-anna,* que tiene ese sentido en sumerio), a la que los acadios confirieron el nombre de una de sus divinidades propias, *Istar,* recibió poco a poco, y sin duda muy pronto, en función de su personalidad desbordante y excepcional, tantos papeles sobrenaturales reservados en principio a los otras diosas, que, desde el principio del segundo milenio, su nombre acadio fue incluso utilizado para designar «lo Divino en femenino»: *istaru,* que fue, finalmente, «diosa».

Tales concentraciones y alianzas no fueron nunca resultado de una decisión oficial —pues no había tal cosa en esta religión (p. 26)—, sino solamente la consecuencia de unos usos que variaban en función de tiempos, lugares y devociones, lo que los hace, a nuestros ojos, bastante brumosos; por poco que se tengan en cuenta esas idas y venidas seculares, esas aproximaciones y sincretismos entre divinidades, se estará ya menos impresionado por la desbordante multiplicidad de los nombres divinos, puesto que un cierto número de ellos no designaba, a fin de cuentas, más que un solo y mismo personaje.

Por lo demás, muchas de esas denominaciones, en la medida en que las comprendemos, no eran en realidad —y no lo eran ya desde sus creadores súmenos— más que *epítetos* de una misma personalidad, un poco como, entre nosotros, Nuestra Señora de Lourdes, Nuestra Señora de La Salette, la Virgen negra..., remiten igualmente a la madre de Cristo, localizada en sus diversos santuarios. Los sumerios habían forjado así un buen número de ellas para traducir su antigua visión del mundo, duplicadas por un personal sobrehumano que ordenaba todo el conjunto. Les habían dado el título de «Reyes» (Lugal-) o «Señores/Señoras» (En/Nin-) de esos fenómenos: *Lugal-a-ab-ba:* «Rey-del-Mar»; *En-amas:* «Señor-de-los-rediles-de-ganado»; *Nin-ki-lim:* «Señora-de-los-pequeños-animales-salvajes»... Los acadios, por lo demás poco seducidos por ese sistema sobrenatural de explicación universal (p. 71), no conservaron de ellos más que un pequeño número: *Bélit-séri,* por ejemplo: «Señora de la estepa», y sobre todo la muy imponente *Bélit-ili(p.* 72): «Señora de los dioses». Otras apelaciones diversas no eran sino maneras de designar, por alguna prerrogativa o particularidad, a los dioses conocidos de otro modo por su nombre. Así *Kurgal,* «Gran Monte», para evocar la imponente majestad de *Enlil; Nudimmud,* «Fabricador-Productor», para *Enki/Ea,* gran responsable de la existencia de las cosas (pp. 110, 125 s.); *Asimba-bbar,* «Salida-brillante», para *Nanna/Sín,* dios de la Luna. Así también *Bel,* «el Señor», ha sido entendido, *a posteriorí,* de *Enlil,* primero, después de *Marduk,* su «sucesor» a la cabeza del mundo (pp. 78 ss.).

Del propio *Marduk,* la «conclusión» del *Poema babilónico de la Creación*[10] (Bottéro-Kramer, 1989, 664 s.) cita, explicándolos uno a uno, «cincuenta nombres» que le habían sido conferidos, por la devoción común y probablemente sobre todo por los «teólogos»: algunos muy conocidos *(Asalluhi, Tutu, Enbilulu...);* otros, apenas o en absoluto. Según la convicción establecida en ese país, que *identificaba* en verdad el nombre y la cosa nombrada (pp. 89 s.), cada una de esas designaciones expresaba un «destino» (pp. 118 s.): una prerrogativa, o un mérito particular del dios, cuyo cúmulo hacía de él, en el plano de la grandeza y la omnipotencia, «una personalidad excepcional» (Bottéro-Kramer, 1989, 653, *VII:44)* a los ojos de sus devotos (pp. 85 s.).

Restricciones que no sólo nos inclinan a estimar bastante borrosa y fluctuante la onomástica de tantos dioses —al menos de la época antigua—, sino que rebajan también sensiblemente el número del personal divino oculto detrás de tantas denominaciones, reduciendo a algunos centenares, como mucho, la muchedumbre del panteón efectivo antiguo.

[10] Trad. cast.: *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación,* ed. a cargo de F. Lara Peinado, Trotta, Madrid, **1994.**

Se ve claramente, al mismo tiempo, que esta multitud debió de ir en regresión con los siglos. De innumerable y hormigueante en el tiempo de sus creadores sumerios, los acadios, menos cómodos ante tanto personal sobrenatural, no sólo no incluyeron en ella más que el número aparentemente muy reducido de su propio panteón (en los catálogos más antiguos, hacia el 2600 [p. 72], no se cuentan más que tres sobre más de medio millar, y el total, algunos siglos después, no superará prácticamente nunca la treintena), sino que, además, parece como si, ante esta herencia sumeria, hubieran preferido realzar la dignidad y el poder de sus dioses a medida que disminuían en número.

De la multitud al sistema

Algunos cientos de divinidades, en su mayoría de origen sumerio, constituyen todavía un buen conjunto, más o menos desordenado y confuso. Todo el interés de los pensadores religiosos del país, desde la primera parte del tercer milenio, fue hacer de esa *multitud* un s*istema:* organizarlo, introduciendo en él un orden racional, debidamente jerarquizado. Una vez iniciado ese esfuerzo, quizás impulsado muy pronto, se puede, si no seguirlo, al menos medir bastante bien sus resultados en los diversos «catálogos» sucesivos de nombres divinos, catálogos acordes con el genio clasificador de aquellas gentes y compuestos, desde entonces, al hilo de los siglos, por los «teólogos» de la tierra, y que hemos podido recuperar.

Los testigos más antiguos, exhumados en los yacimientos arqueológicos de Fára/Suruppak y Tell Abü-Salábíh, datan de alrededor del 2600; pero pueden también remitirse a una tradición bastante más antigua. Al principio de una lista de unos quinientos sesenta nombres de divinidades, se lee la secuencia que sigue, en la parte alta de la primera columna:

An
Enlil
Inanna
Enki
Nanna
Utu

(Krebernik, 1986, 168 s.)

de la que sólo sabemos que, desde entonces y hasta el final, en las proximidades de nuestra era, se la ha antepuesto siempre a las enumeraciones sistemáticas de divinidades, representando las más elevadas, las que están situadas a la cabeza de todo el mundo divino, lo que demuestra bastante bien una voluntad de clasificación. Se ve ahí, en efecto, en orden descendente de importancia, en primer lugar a *An,* fundador y jefe de la dinastía divina reinante (conoceremos más adelante, pp. 79 s., a sus predecesores); luego a *Enlil,* su hijo, el soberano actual de los dioses y del mundo (misma observación); después, a una diosa, mucho tiempo asociada, más tarde, a esas «autoridades» para representar el elemento femenino y maternal. Llevaba otras denominaciones más universales, y en particular la de *Bélit-ili:* «Señora (y Madre) de los dioses». El nombre de *Inanna*, que es aquí el suyo, era probablemente una especie de ideograma, pues no es fácil admitir que haya remitido, como lo hizo poco después, regularmente, a la verdadera *Inanna* sumeria (a la que los acadios llamaron *Istar),* diosa del amor y de la discordia[11]. Tras ella aparece *Enki,* tradicionalmente incluido en esta tetrada —o tríada por omisión del elemento femenino— en calidad de gran visir, encargado de velar por el ejercicio fructífero del poder soberano, ejercido

[11] Es cierto que al menos se tenía una buena razón para situarla muy arriba, y no lejos de *An(u):* fue tradicionalmente reconocida como su hetaira, su Aspasia: su «hieródula».

por el rey. Siguen *Nanna,* el dios sumerio de la Luna, y *Utu,* el del Sol.

Más tarde, después constantemente, sobre la primera tetrada se construyó otra, de menor autoridad e importancia, más o menos calcada sobre ella, y que, además del dios de la luna y el del sol, incluía al de los meteoros *(Iskur/Adad)* y a la verdadera *Inanna/Istar*. Esta segunda tetrada (de la que ignoramos completamente, igual que de la primera, cómo, cuándo y por quién había sido establecida) no está aquí más que esbozada por sus dos primeros nombres: ¿quizá todavía no se la había elaborado bien, o no se había impuesto suficientemente?

A continuación, la lista de Suruppak pasa a la enumeración de las divinidades, casi todas sumerias, la mayor parte desconocidas por nosotros, cuyo nombre no nos dice absolutamente nada, y de cuya formación y organización no podemos sacar gran cosa. Encontramos de nuevo, aquí y allá, a dioses y diosas posteriormente familiares en nuestra documentación, como *Nisaba:* «la Señora de los cereales», y, más tarde, de la agrimensura y de la escritura; *Ninurta* (pp. 69 s., 77 s.), patrón de la agricultura, pero también dios guerrero; *Ninégal*, «la Señora del palacio» (más tarde, en acadio, *Bélit-ekallim),* etc. Pero todos esos nombres nos parecen, quizás equivocadamente, inconexos, sin que lleguemos a discernir el orden en que probablemente los habían ordenado los autores del catálogo.

Así pues, desde muy pronto se intentó introducir un cierto orden en la multitud de los dioses; incluso si el de la antigua lista de Suruppak se nos escapa, al menos hemos localizado en ella, ya constituido, en su encabezamiento, el grupo más importante, el de los «jefes» y las «autoridades», lo que excluiría un verdadero desorden en otras partes.

De los repertorios análogos, más recientes que los de Suruppak, que han llegado hasta nosotros, el que es aparentemente más extenso tiene desde su primera redacción menos de un milenio. Se le denominaba, según la costumbre, por sus primeras palabras: *An: Anu(m), «An* (es) *Anu*[12]*»*. Contaba con no menos de dos mil nombres divinos repartidos en seis o siete tablillas. Muchos son antiguos, casi todos sumerios, y figuraban en unas u otras de las nomenclaturas anteriores; sólo unos pocos son nuevos y de origen acadio. Todos esos nombres están ordenados en dos columnas paralelas, a la manera de las listas de «léxico» tan típicas de la literatura y el pensamiento eruditos de Mesopotamia: a la izquierda figura el nombre; a la derecha, su explicación, véase, por ejemplo, este extracto relativo a la gran Diosa-madre (1:25 *s.):*

^{d}Nin (= Bélit)-ili	*dam Annake*	(Es) la esposa primera de *Anu*
^{d}Nin-úr-salla	*dam-bánda Annake*	(Es) la esposa segunda de *Anu*
^{d}Nammu	*ama ^{d}Enkigake*	(Es) la madre de *Enki*

Todos estos vocablos, así interpretados, no están colocados al azar en una secuencia arbitraria: cada uno está situado en un lugar determinado, en una perspectiva perfectamente organizada que se abarca perfectamente en cuanto se lee la obra entera. Se encuentran ahí las dos tetradas que inauguraban la lista de Suruppak (pp. 72 s.): *Anu-Enlil-Bélit-ili-Enki/Ea;* a continuación, *Sín Samas,* completadas por *Adad,* luego *Istar.* Pero, en lugar de encontrarse, en cabeza o en otro lugar, reagrupadas en ese orden, las divinidades están repartidas, encontrándose cada una seguida de una cohorte más o menos larga de personajes divinos puestos en relación de parentesco o dependencia con el dios, antes de que se pase al jefe de fila posterior de la tetrada. El cortejo de *Anu* cubre 1:1-95; el de *Enlil, I:96-370;* el de *Bélit-ili, II:1-128;* el de *Ea, II:129-422;* el de *Sin, III:1-96;* el de *Samas, III*:97-205; el de *Adad, III:206-284;* el de *Istar,* IV:7-296. La continuación reagrupa a algunas divinidades de menor entidad (como *Ninurta* y *Nergal), y* la última tablilla, la VIII, parece un suplemento consagrado a *Marduk,* cuya promoción era entonces reciente (pp. 79 ss.).

---

[12] Esperamos su edición. Por el momento, es necesario consultar la tesis (inédita) de R. L. Litke, *A reconstruction of the... God-Lists AN: dA-NU-UM,* Yale University, 1958.

Anteriormente mencionados cada uno por sí, la multitud de los dioses estaba así repartida en grupos más o menos importantes, pero vinculados cada uno a una divinidad principal, de la que dependían más o menos, formando el conjunto una «pirámide de poderes» escalonados (pp. 75 s.): un *sistema.* Para ejemplificar los lazos imaginados entre ellos, he aquí el resumen del «capítulo» consagrado a *Anum*[13] y a su personal (I:1-95). Después de la mención de su nombre, citado un poco más arriba (p. 72), se enumeran, en primer lugar, en diez parejas, sus «padres-y-madres», en otras palabras, la genealogía de sus antepasados en diez generaciones (deberemos volver a ello, pp. 97 ss.). Siguen sus ocho «esposas», comenzando, como acabamos de ver, por la esposa primera. Luego se registra su *personal* cercano, y en primer lugar su sukkal, digamos su *lugarteniente,* del que se enumeran a continuación la «esposa», los «catorce hijos», los «dos criados» y el oficial «porta-asiento». Volviendo entonces al propio *Anu,* se nos presentan sus siete «criados»; el «porta-espada», con su mujer; los tres grandes «jefes de cocina»; los dos «pastores-jefe», el «jardinero» y los dos «consejeros».

Entre el «personal» de las otras divinidades principales, a continuación de *Anu,* advertimos también, de la misma manera, los «parientes» próximos: «antepasados», «esposas», «hijos» e «hijas»; pero también un cierto número de títulos y nombres de funciones subordinadas: «visir», e incluso «gran visir», «apoderado» y «embajador», «ayuda de campo», «guarda de corps», «intendente», «secretario», «intérprete», no menos que «peluquero», incluso «peluquera», «ujier», «portero», «centinela» y algunos otros, de los que nuestras traducciones, hechas con los medios de que disponemos y forzosamente muy aproximativas, no podrían evidentemente recoger el significado protocolario auténtico con todos los matices de entonces. Pues esos oficios, y su reunión alrededor de un individuo de clase alta o de un representante del poder, no eran en absoluto caprichosos, inventados por las necesidades del momento, sino que, como puede fácilmente constatarse por poco que se hurgue en la documentación profana de la época, estaban todos tomados de la organización del Estado y de la Casa real.

De esta manera, mediante una elaboración secular, cuyo desarrollo progresivo se nos escapa, se había justificado y reabsorbido inteligentemente el inmenso tropel de los dioses de la antigua tradición, haciéndola entrar, para organizaría, en un marco a la vez racional y «realista», mitológicamente traspuesto del orden político habitual en el país, y que traducen de manera elocuente todos esos títulos y nombres de funciones. El mundo innumerable e inicialmente disperso de los dioses no era ya más que el reflejo sobrenatural de la autoridad política. Como ella, tenía su representante por excelencia, el rey y sus antepasados, el último de los cuales, *Anu*, retirado del poder (situación excepcional en este mundo, pero después de todo imaginable), mantenía una presencia de prestigio, de experiencia y sabiduría, en medio de sus esposas, de sus hijos y de su «casa». Su hijo mayor, *Enlil,* desempeñaba el papel de monarca en ejercicio, rodeado también de sus esposas e hijos, y además, como el rey en su palacio, toda una corte y un conjunto de altos dignatarios y funcionarios: puestos ocupados por dioses, escogidos en virtud de criterios que de ordinario se nos escapan. Y cada miembro, unido a su vez por filiación al jefe supremo, se encontraba igualmente a la cabeza de un «personal» análogo, cuyas actividades coinciden con las de las otras divinidades, cu un entramado a veces complicado a nuestros ojos extranjeros, pero siempre sin ambages.

El tropel primero de los dioses, nacidos todos de circunstancias arcaicas y casuales, de las que no tenemos la menor idea, y que formaban al principio una simple reunión sin coherencia, se convertía así, mediante siglos de evolución, reflexiones y cálculos mitológicos, en una verdadera organización del poder sobrenatural, organización racional, lógica y rigurosa (quizás incluso demasiado para el hombre común...), que dominaba a los humanos como la autoridad real estructurada dominaba a los subditos. Bajo un ángulo ligeramente diferente, el conjunto componía en suma una «pirámide de poderes» (pp. 74, 117).

[13] La (m) que sigue a *Anu* es un fenómeno puramente morfológico.

Se puede seguir el desarrollo y las grandes vicisitudes de este *sistema,* al menos a grandes rasgos, en documentos o conjeturas razonables, a lo largo de la historia religiosa del país.

Aunque apenas tenemos derecho a hacernos una imagen demasiado diferente de la que discernimos en su presentación documentada e histórica, ignoramos naturalmente casi todo de la religión de «los orígenes», antes de la escritura, y de su personal divino. Hay alguna verosimilitud en que en las primeras aldeas, aisladas y pobres (pp. 27 s.), se hayan también representado personalidades divinas traspuestas de las «autoridades civiles» para ejercer desde arriba su autoridad sobrenatural, como las «autoridades» políticas en cuestión la ejercían en este mundo. Numerosas divinidades, comprendidas aquellas cuyo nombre y prerrogativas hemos conocido después, pudieron y debieron de nacer de esta forma, ellas y sus mitos, en aquellos tiempos lejanos y difíciles de percibir. Los sumerios, de los que ignoramos en qué punto de su trayectoria aparecieron en el país, quizá habían ya elaborado en sus grandes líneas, incluso desde antes de su entrada, su propio panteón; y, una vez en el terreno, pudieron (debemos tenerlo en cuenta) absorber por sincretismo (p. 69) y remodelar y «nombrar» en una u otra medida a algunas divinidades arcaicas, sobre las que especulamos en vano.

Después de la asociación y la fusión de esas aldeas en unidades políticas más importantes (p. 28), bajo el mandato de jefes más vigorosos y capaces de planificar y llevar a término los grandes trabajos de excavación de canales y de preparación de espacios más amplios para la agricultura *(ibid.),* se realizaron forzosamente acercamientos, fusiones, mezclas, incluso sincretismos entre los miembros de los grupos de divinidades, hasta entonces acantonados cada uno en su aldea, para ofrecer panteones más amplios y compuestos, verosímilmente, ya más o menos jerarquizados según el modelo de las autoridades civiles y vinculados entre sí por lazos imaginados, de parentesco o dependencia. Sin duda, al traducir al plano religioso la cultura común que se elaboraba, se diseñó entonces una especie de panteón «nacional», al menos incipiente, coextensivo con esa cultura y, como ella, reconocido por todos. ¿Pero cómo adivinar sus progresos, su composición, su repartición? Se puede, con reservas, llegar a conjeturar que de aquellos tiempos datan las viejas construcciones mitológicas, empezando por la de la tetrada suprema, que no hacía, en suma, más que trasplantar al mundo de Arriba los componentes elementales de un gobierno monárquico, tal como se practicaba en todo el país.

Una vez la organización política pasó al régimen de las ciudades-estado (p. 28), ese marco religioso, emanado de la cultura común y válido para todos, fue compatible con panteones reducidos, apropiados a dichas ciudades que podían tener (¡o haber tenido!) sus razones para preferir sus divinidades particulares, y elegirlas cada una bien en su propio fondo local antiguo, bien en el panteón común, para reunirías en función de su devoción. Es posible que, en la ordenación de esos reagrupamientos de divinidades, locales y comunes, se dejara sentir la influencia de centros religiosos a los que su prehistoria, famosa o ejemplar, hacía más influyentes: en particular Eridu, por un lado, donde reinaba el venerable y famoso *Enki,* tenido tradicionalmente por responsable de los orígenes de la «cultura»; y, por otro, Nippur, centro principal del gran *Enlil,* que, en el panteón común, había sido, muy antiguamente, sagrado rey de los dioses, del país y del mundo, como lo será más tarde *Marduk* (pp. 113 ss.) en Babilonia, confiriendo también a ésta una autoridad religiosa particular.

A partir del segundo cuarto del tercer milenio, como sabemos por una vez, cada ciudad-estado tenía por jefe sobrenatural a una de las grandes divinidades del panteón «nacional»: *Enki* en Eridu, *Enlil* en Nippur, *An* (e *Inanna,* su «hieródula» —p. 72, n. 3— inseparable) en Uruk, *Nanna* en Ur, *Utu,* por una parte, en Larsa y, por otra, en Sippar... Y cada uno en su templo, lugar alto de la «capital» y de la región, se encontraba, según una fórmula que conocemos bien (p. 74 s.), rodeado de su familia y de su corte. Por ejemplo, en Lagas el dios soberano era *Ningirsu* (designación local del hijo de *Enlil, Ninurta,* pp. 69 y 73: «el Señor de Girsu», una de las ciudades principales al lado de Lagas), y su esposa se llamaba *Bawa.* Figuraban en su corte y familia especialmente el dios *Lugalsisa,* en tanto que «consejero»; la diosa *Nanse,* hija de *Enki y* hermana de *Ningirsu;* y su

esposo *Nindare; Ningizzida,* dios personal del príncipe Gudea, y *Gestinanna,* su esposa, así como la diosa-madre *Gatumdug...* Lo que no impedía a sus fieles recurrir también, devotamente, a las divinidades grandes y menos grandes del panteón común: *An, Enlil, Enki, Inanna, Nanna* (llamada también con su nombre acadio de *Su'en,* grafía «al estilo sumerio» de *Sin), Nisaba,* patrona de los cereales, *Utu,* etc.

Como se ha dicho anteriormente, a medida que se esfumaba la preponderancia cultural sumeria, bajó el número de los dioses «activos», pero su personalidad se vio proporcionalmente desarrollada en poder, majestad e importancia, a imagen de los soberanos del país, que no eran ya —a partir de Sargón «el Antiguo», especialmente (pp. 33 ss.)— los endebles reyezuelos de exiguas ciudades estado, sino jefes vigorosos y omnipotentes de grandes construcciones políticas: el imperio de Sargón, el reino de finales del tercer milenio, y, más tarde, con Hammurabi (1792-1750), de Babilonia (p. 35), y de Assur, con Samsi-Addu (1813-1781). La turba de los dioses seguía presente, organizada y sistematizada a ojos de los «teólogos», pero la gente común no se interesaba, en realidad, más que por un grupo reducido de ellos. Hammurabi, al principio de su «Código», comienza situando a *Marduk, jefe* sobrenatural de la ciudad de Babilonia, hasta entonces sin gran notoriedad y sin gloria fuera de su ámbito propio, en el lugar más alto del panteón común:

Cuando *Anu* el Sublime, el Rey de los dioses, y *Enlil,* el Señor del cielo y de la tierra, asignador de los destinos del país, atribuyeron a *Marduk,* el primogénito de *Ea,* el poder supremo sobre la totalidad de los pueblos, y le hicieron prevalecer entre los dioses... (Finet, 1983, 31,I:7-75).

Pero en todo su «Código», por ejemplo, alrededor de ese dios y de su esposa *Zarpanit* y su hijo *Nabü,* apenas hace mención de una treintena de divinidades como máximo: *Adad, Aia* (esposa de *Samas), Anu, Dagan* (gran dios semítico-occidental, importado por los amurritas), *Ea y Damgal-nunna,* su esposa, la madre de *Marduk, Enlil* y su paredro *Ninlil, Gula* (diosa curadora), *Istar, Mamma/i* (una de las designaciones de la gran diosa-Madre, asociada a la tríada suprema), *Náru* (el dios patrón de las aguas corrientes), *Nergal* (el soberano del Infierno); *Ninazu* (dios médico); *Nintu* (la «Señora del alumbramiento», otro sinónimo de *Mamma), Ninurta, Sin, Samas, Tispak* (dios patrón de la ciudad de Esnunna, de origen extranjero y desconocido), y *Zababa* (antiguo dios guerrero sumerio)... Poco hay que añadir a esta lista para tener ante los ojos el «panteón» familiar del común de los mortales, de un cierto nivel, a partir de principios del segundo milenio. Sólo los «teólogos» y los sacerdotes se ocupaban todavía, llegado el caso, de los otros, cuyos nombres seguían ocupando siempre las columnas de los «catálogos» de dioses (pp. 72 ss.). Hay posibilidades de que, sin hablar de los campesinos y del pueblo bajo, cuya religiosidad era seguramente muy tosca (y, de todas formas, casi desconocida por nosotros), la mayor parte de los mesopotamios, aun conservando alguna vaga idea de un gran número de divinidades, apenas se preocuparan en verdad más que de sus relaciones más inmediatas, cada uno con su «dios personal» (p. 98), aquel que se suponía estaba encargado del destino de su protegido. La lista de nombres propios de personas evidencia tal estado de cosas: los dioses que allí figuran no son numerosos, y son frecuentemente los mismos, algunos de los más conocidos.

Como para indicar mejor el escaso interés que se sentía por «la multitud de los dioses», se habían acuñado, desde el tercer milenio, denominaciones colectivas para evocarlos conjuntamente. «Los grandes dioses», para los más importantes, los más «cósmicos»; «los dioses del cielo y de la tierra», «los dioses del país»... El *Poema de la Creación,* que enumeraba la cifra redonda de «seiscientos», los había distribuido, por simetría, mitad «arriba» y mitad «abajo», sobre y por encima de la tierra, y debajo de ella (Bottéro-Kramer, 1989, VI:39 *s.).*

Se hablaba también de *Anunnaku,* o *Anunnaki* (en sumerio, *A-nun-na(k):* «Progenitura del príncipe», a saber, probablemente, An, Enlil o Enki, la alusión mitológica es oscura) y de

Igigi/Igigu (de origen incierto). El primero de esos términos parece haber remitido inicial-mente a los «dioses de arriba», «del cielo», los más poderosos, los más eminentes y, en alguna medida, la clase alta y los «jefes» de los otros: en *El muy sabio*, al principio, les hacen trabajar (pp. 124 ss.), mientras ellos permanecen sin hacer nada, como buenos detentadores del poder. Y los que trabajan son los *Igigi*. Más tarde (no se sabe muy bien cuándo ni por qué), la situación se invirtió y estos últimos representaron a los dioses celestes, los más dignos de consideración (pp. 105 s.), y se reservaba el *vocablo Anunnaku* para los dioses de abajo, los que residían en el Infierno (p. 105).

Tendencias henoteístas

Posteriormente, a partir de la primera parte del segundo milenio, el sistema de los dioses no dejó nunca de funcionar —oficialmente hablando— según su distribución «teológica», incluso aunque no interesara apenas, como tal, al común de los hombres. Sin embargo, se produjeron en él algunas innovaciones, sobre todo en la práctica, y hay que señalar al menos la más considerable, que, de una u otra manera, repercutió en todo el plano religioso e incluso debió de afectar más o menos a todos los devotos.

Se trata del personaje divino tradicionalmente considerado y honrado como el soberano de los dioses y del mundo. Era primero *Enlil*, que, desde antes de la historia, según parece, reinaba en el centro mismo de la gran tetrada (p. 72). Más o menos identificado con Babilonia, de la que era el dios-jefe, señor y soberano, y cuyo destino se suponía que asumía y compartía, a la manera de los reyes de este mundo, normalmente arrastrados por la suerte y la desgracia de sus súbditos, *Marduk*[14] había llegado a ser cada vez más popular, a medida que Babilonia, su ciudad, afirmaba su preponderancia sobre todo el país, no sólo en cuanto a dominación y poder, sino también en su primacía «intelectual» y religiosa. A partir de mediados del segundo milenio creció considerablemente el número de nombres de personas en las que figura su nombre, con atributos cada vez más insignes y cargados de religiosidad: *Marduk-muballit:* «Es-Marduk-quien-da-la-vida»; *lli-Marduk:* «Mi-dios-es-Marduk»; *Páni-Marduk-lümur:* «Que-pueda-contemplar-el-rostro-de-Marduk», y así a centenares-Poco antes del 1100, en el momento en que, poniendo fin a un largo período de entumecimiento e insignificancia política (pp. 35 s.) Babilonia encontró de repente, durante un tiempo, la independencia y la gloria, el clero de esta capital, cuyo grandioso y famoso santuario de *Marduk*, el *Esagil* (del sumerio é-sag-íl, «el templo de frontón sublime», p. 145), se había convertido de alguna manera en el lugar alto de todo el país, se decidió, ante la oleada de devoción creciente a su dios, promover a este último como «Soberano de los dioses y del mundo» y sucesor de *Enlil,* del mismo modo que éste, en la noche de los tiempos, debió de haber reemplazado a *An(u),* a imagen de la secuencia sucesoria de los soberanos de este mundo.

Fue con el fin de imponer y justificar este designio por lo que autores desconocidos, sin duda encargados del templo de Esagil, escribieron, publicaron y difundieron en acadio el famoso *Poema de la Creación,* tal como nosotros lo denominamos (en el país se le nombraba por su *incipit: Enüma elis:* «Cuando allá arriba...»), «tratado» magistral de apologética mitológica, para proclamar y defender la extraordinaria promoción de su gran patrono divino (Bottéro-Kramer, 1989, 602 s.). Su argumentación era sólida, y estaba pensada para convencer: *Marduk debía* ser sagrado, por el Consejo unánime de los dioses, rey de toda la población divina, porque la había salvado de la gran Diosa-Madre original (aquí llamada «Mar»: *Tiamat),* irritada y decidida a aniquilarlo; *debía* ser consagrado Rey del mundo, porque él lo había imaginado y edificado de los despojos de *Tiamat,* vencida e inmolada por él; y *debía* ser consagrado Rey de los hombres, porque había concebido la idea de ellos y los había creado (p. 128).

Esta obra, de una poesía elevada y rígida, un poco taciturna, es cierto, pero no carente de

[14] Los orígenes y el sentido radical de este nombre se nos escapan. ¿Tenía quizá relación con el *Martu* «occidental», nombre sumerio de los semitas amorritas (pp. 34 s.)?

grandeza, desborda un grave entusiasmo por el dios que es su héroe, dotado de «cincuenta» nombres-destinos/ privilegios, y exaltado, lo hemos visto (pp. 71, 84), como «una personalidad excepcional» entre los dioses, es decir, un dios superior a todos los demás.

A partir de esta época y de esta «carta», aunque fundamentalmente literaria y sin ninguna autoridad «doctrinal» (p. 26), *Marduk* se convirtió realmente, por la devoción popular así alentada, en lo que el clero de la metrópoli quería que fuera. Sin duda, en este país, donde no existía ningún interés por las revoluciones y donde se prefería claramente acumular más que reemplazar (p. 108), *Enlil* continuó figurando más o menos en su antiguo lugar, en medio de la gran tríada, que había sucedido a la tetrada primera (pp. 71 s.). No obstante, sucedió con el tiempo, en el primer milenio al menos, que se le consideró, aquí o allá, como un *deus otiosus,* imaginándolo incluso, a imagen de los hombres, «difunto»: retirado de sus cargos, y destinado como ellos, pero magníficamente sin duda, a ese último refugio infernal donde se imaginaba, después de su muerte, a los difuntos inactivos y adormecidos (pp. 132 s.).

Sin embargo, *Marduk,* «el Señor» *(bélu, bel,* título hasta entonces particular de *Enlil,* p. 70), era cada vez más considerado y celebrado como el más grande de los dioses, algo así como el «dios de dioses» (pp. 70, 84 s.). He aquí cómo se dirigían a él y se le presentaba, llegado el caso:

2 Oh *Marduk, Sin* no es sino tu divinidad,
Anu, tu soberanía,
Dagan, tu dignidad señorial,
Enlil, tu realeza,
5 *Adad,* tu prepotencia,
el sabio *Ea,* tu inteligencia,
Nabü, el letrado, tu saber,
Ninurta, tu primacía,
Nergal, tu vigor,
9 y el brillante Samas, tu judicatura[15]...

mientras que un nuevo catálogo de dioses explicaba:

3 *Marduk* es *Ninurta,* el dios de los agricultores,
es *Nergal,* el dios de las batallas,
5 *Zababa,* el dios de la guerra,
Nabü, el dios de los contables,
Enlil, dios del gobierno,
Sin, el dios escrutador de las noches,
Samas, el dios de la justicia
10 *Adad,* el dios de la lluvia...

(Jensen, 1915, 118, n.° XX)

Sería erróneo tomar estas afirmaciones piadosas más al pie de la letra que las manifestaciones sentimentales exclusivas registradas y comentadas anteriormente (pp. 63 ss.), que parecían apartar a todos los demás dioses de las prerrogativas divinas de aquel al que se dirigían en ese momento. Éstas no son más que demostraciones fugaces de un vago *henoteísmo (ibid.),* tanto más ambiguas cuanto que, en el primer milenio sobre todo, algunas otras divinidades, *Nabü* y *Samas* en particular, no menos que *Assur,* en su país, del que era el «dios nacional»[16], fueron objeto de tales

[15] E. Ebeling. *Die akkadische Gebetsserie Handerhebung,* Berlin, 1953, pp. 14 s. (KAR n.° 25, II).

[16] En los manuscritos del *Poema de la Creación* recopiados en Asiría se reemplazó sistemáticamente el nombre de *Marduk* por el de *Assur.* nuevo y notable ejemplo de sincretismo

exaltaciones sentimentales, sin modificar verdaderamente el orden de cosas admitido desde hacía mucho tiempo, y siempre universalmente mantenido, que se atenía a la pluralidad sistematizada de los dioses y a su secuencia tradicional. Contrariamente a lo que se ha podido creer, aquí y allá, incluso afirmar, de vez en cuando, difícilmente podía nacer un verdadero monoteísmo (¡no existe por otra parte más que uno!) de esta religión, que no dejó, ciertamente, de racionalizar y de organizar con inteligencia su politeísmo, del que en verdad, y según todo parece demostrar, nunca salió.

LA MITOLOGÍA DE LO DIVINO

El tema está ya planteado, puesto que el *politeísmo*, la existencia de los dioses, su número y su distribución jerarquizada, incumbía forzosamente a esa «imaginación razonada» que trataba de representarse lo sobrenatural con una cierta coherencia y que nosotros llamamos «Mitología». Queda por saber cómo se apelaba a ellos para imaginárselos en sí mismos, en su persona y en su vida, a esos numerosos seres divinos, antes de examinar sus relaciones, tanto con el mundo como con los hombres.

La idea de «divinidad» y «naturaleza divina»

La idea de «divinidad» o «naturaleza divina» no era nunca explícitamente definida en aquel país, sino solamente descrita, llegado el caso, ' por un cúmulo de particularidades y prerrogativas dispersas: es por lo demás el caso de todas las abstracciones, genéricas, e incluso especí-ficas, en una cultura que reconocía muy bien al *hombre (awílu),* e incluso el *conjunto de los hombres (awilütu),* pero que no se preocupó jamás de aislar y definir a la *humanidad.*

El mismo nombre de «dios» (dingir, en sumerio, e *ilu*, en acadio, p. 68) no nos explica en nada su significado radical, puesto que no tenemos de él la menor etimología segura en ninguna de las dos lenguas. Es solamente en el plano gráfico donde encontramos alguna ayuda semántica en su ideograma (que le servía igualmente de «clasificador», *ibid.).* Éste era el signo de la estrella, *-»»f, que era también el del «cielo», el de todo lo que, por posición o por naturaleza, se encuentra «arriba», «elevado», en un plano «superior». Así, «el dios» era imaginado primero por su *superioridad;* superioridad sobre todo lo demás, pero, ante todo, sobre el hombre, evidentemente, ya que, en el régimen antropomórfico de la religión local, era a partir de lo «humano», exaltado y superado, como se entendía lo divino.

Cualquier dios era, pues, como un ser construido a nuestra imagen, pero en todo superior a nosotros, positiva y negativamente.

Si se quiere tener una idea de la extraordinaria extensión de las ventajas y los poderes que se reconocían *positivamente* a los dioses, basta —a riesgo de repetirse, pero la repetición no es inútil— echar de nuevo una ojeada sobre elementos anteriormente presentados (pp. 51 ss.) para ilustrar el sentimiento religioso. *Enki* (pp. 53 s.) es «sublime en todo el universo, soberano por naturaleza»; «domina la tierra» y su «sombra cubre el mundo»; *Marduk* (p. 54) «aniquila las montañas», «hace bascular los cielos y perturba el mar»; *Samas* (pp. 55 ss.) con «su esplendor envuelve la tierra como una red»; «con su brillo maravilloso, como un inmenso resplandor, ilumina el mundo»; «su gloria cubre las más lejanas montañas» (y por tanto las más vertiginosas); «desde el Cielo, sostiene sin ayuda todos los países»; y «cuida de todos los habitantes de la tierra»:

(pp. 104s.).

«no hay un dios tan activo como Él, ni tan sublime»... *Sin* (pp. 54 s.) es «el único grande en la Tierra y en el Cielo», «tiene en sus manos la vida del universo», y «la gloria de su divinidad es más elevada que el Cielo, más inmensa que el mar». E *Istar* (pp. 57 s.), «Reina todopoderosa, de nombre sublime», es «la lámpara del Cielo y de la Tierra»; «los dioses más grandes realzaron su soberanía... y elevaron su trono», «la mención de su nombre basta para que se estremezcan el Cielo y la Tierra y hace temblar a los grandes Anunnaki»; «sólo Ella es magnífica, sólo Ella es soberana»...

Los otros dioses no quedan al margen de esta exaltación de su persona, de su condición sublime, de su omnipotencia. Basta, para darse cuenta de ello, rebuscar aquí y allá los calificativos que se les aplica constantemente: son «poderosos» *(dannu; gasru),* incluso «todopoderosos» *(dandannu; kaskassu),* «grandes» *(rabü),* muy grandes *(surbü)* «altísimamente situados» *(süturu),* «majestuosos» *(sagapüru),* «gloriosos» *(süpü),* «sublimes» *(ná'idu, siru),* «perfectos» *(gitmalu),* «insuperables» *(la mahar)...* Títulos tomados, se ve claramente, de su superioridad sobre nosotros, y reconocidos en todas partes, como se puede constatar sin más que recorrer una lista de nombres propios (pp. 61 ss.): *Sin-rabi: «Sin-es-grande», Nabü-nä'id:* «Nabü-es-sublime», etc. La inspiración de los poetas se desencadena en cuanto quieren hacernos compartir su admiración sin límites por una u otra de sus divinidades. Es posible hacerse una idea de ello releyendo el himno a *Samas* citado anteriormente (pp. 55 ss.). Y he aquí cómo su entusiasmo presenta a *Marduk,* apenas traído al mundo y todavía muy niño:

85 La nodriza que lo criaba le llenó de una vitalidad prodigiosa:
Su naturaleza era desbordante; su mirada, fulgurante...
Cuando *Anu,* su abuelo, le vio,
90 se regocijó, se iluminó, y, con el corazón lleno de alegría:
«Es todavía más sublime, dijo, (que los otros dioses):
Los supera en todo: ¡Sus formas son inauditas, admirables,
imposibles de imaginar, insoportables de contemplar!...
99 ¡Es el más alto de los dioses, grandísimo por su naturaleza!...
¡Sus miembros son grandiosos, y Él, sobreeminente desde el
nacimiento!...

(Bottéro-Kramer, 1989, 108,I*:86 s.)*

En cuanto a la agudeza de la mirada, la penetración en las cosas, la vivacidad de mente, la inteligencia, no se sabe dónde encontrar palabras e imágenes que puedan estar a su altura: son «inteligentes» *(hasisu),* «sabios» *(le'ü) y* «muy sabios» *(tele'ü),* «sagaces» *(mun-talku),* «sutiles» *(rapas uzni, itpésu)...* y quién sabe qué más. Y *Anu* constata, con ocasión del nacimiento de *Marduk,* que su capacidad de conocimiento (¡los ojos!) y penetración (¡las orejas!, órganos del progreso intelectual) son dos veces superiores a las de las otras divinidades:

97 ¡Cuatro orejas le han crecido,
y sus ojos, en número semejante,
escrutan el universo!

(Bottéro-Kramer, 1989, 108,I:97 ***s.)***

Se nos recuerda a menudo que el pensamiento, los designios, las vías, las intenciones, los planes, la voluntad de los dioses, nos son inaccesibles, incomprensibles: así el autor de la *Teodicea* (p. 219):

82 El plan de los dioses está tan lejos de nosotros como lo
más recóndito del Cielo,
y lo que quieren las diosas nos es impenetrable...
256 Lo que piensan los dioses es tan lejano como lo más
recóndito del Cielo:
es imposible saberlo:
¡nada de ello comprenden los hombres!

(Lambert, 1960, 63 s.:S2 *s. y 256* ***s.)***

Y *Ludlul* (p. 218), desesperado por no entender nada de la suerte cruel que los dioses le procuran sin que él pueda saber por qué, llega incluso a imaginar una inversión total de palabras y valores entre ellos y nosotros:

33 Lo que nosotros consideramos loable, i
¿será quizás ofensa para los dioses?
35 Y lo que juzgamos blasfemo,
¿será quizá placer para ellos?
¿Quién sabrá jamás lo que quieren los dioses del Cielo?
¿Quién comprenderá lo que rumian en el Infierno?

(Lambert, 1960, 20 s., II:33 ***s.)***

Se encuentra ahí una de las evidencias fundamentales del pensamiento religioso: la *transcendencia* de lo divino sobre lo humano; se encuentra un poco por todas partes entre los antiguos semitas y, en la. Biblia, asociada al monoteísmo y convertida de golpe en absoluta, su papel es capital.

De manera semejante, entraba en los atributos adecuados para sobreexaltar la superioridad ontológica de los dioses el *melammu:* «brillo sobrenatural» terrorífico, «esplendor divino» fulgurante, fascinante y terrible a la vez, en el que hemos reconocido una proyección del sentimiento religioso (pp. 60 ss.). *Marduk*, siempre desde su nacimiento, estaba ya «envuelto con el brillo sobrenatural de diez dioses, / con cincuenta terroríficas irradiaciones concentradas en él...» (Bottéro-Kramer, 1989, 609,I*:103 s.),* una forma de decir que Él era diez, e incluso cincuenta veces más dios que los otros.

Ésa es sin duda la ventaja *negativa* de la *inmortalidad* que nos separaba más evidentemente de los dioses: ellos no podían morir. De muerte natural, se entiende, es decir, extenuados por la prolongación de la existencia y el envejecimiento; y menos aún víctimas de esos accidentes o esas enfermedades que nos debilitan y nos cierran los ojos.

La muerte de los dioses, de la que se citaban pocos ejemplos, tenía siempre un carácter violento y deseado. En *El muy sabio* (pp. 126 s.), el dios (menor) *Wé* es inmolado por sus iguales (Bottéro-Kramer, 1989, 537,I:206 *s.)* de manera deliberada, y a fin de introducir un elemento «superior» en la naturaleza humana que va a ser creada. Y, similarmente, el dios rebelde *Qingu,* en el *Poema de la Creación* (Bottéro-Kramer, 1989,639, VI:73 *s.).* Pero esta «muerte» podía también no tener más que un alcance analógico. A imagen de los humanos «difuntos» *(de-functí),* es decir (pp. 132 s.), entrados en la inactividad una vez realizada su «función» en la vida sobre la tierra, también a aquellos dioses a los que las vicisitudes religiosas habían dejado de atribuir un papel activo con respecto a sus fieles —un poco como nuestros viejos santos, pintorescos y arcaicos— se les imaginaba destinados, como nosotros, al retiro infernal *(ibid.* y p. 81); eran retirados de sus intervenciones, transferidas a otros miembros del personal divino, y estaban, además, «muertos» para la devoción de los hombres, aun cuando, a diferencia de estos últimos, conservaran, como

adormecidos, sus prerrogativas sobrenaturales, dispuestos a reanimarse a poco que sus adoradores tuviesen de nuevo necesidad de recurrir a ellos. Incluso «muertos», los dioses mantenían su superioridad sobre los hombres.

Igual que se podía hablar de la muerte de algunos dioses, así, para un pequeño número de excepciones sin mayor alcance, se había concedido la vida sin fin a un puñado de hombres, como se ve en el *Poema de Gilgames* (Bottéro, 1992, 183 s., XI:1 *s.;* 197:189 *s.),* donde encontramos al protagonista del Diluvio *(Uta-napisti)* con su mujer, convertidos en inmortales por los dioses, y relegados completamente solos al extremo del mundo, mientras que GilgamcS cuenta tácitamente con la comunicabilidad de ese privilegio para escapar a su propio óbito. Es desengañado de su esperanza, pero no sabemos por qué, ni cómo, ni cuándo. Se encontrará a pesar de todo, poco tiempo después de su muerte, no sólo inmortalizado, sino «divinizado», en compañía de algunos personajes, tan arcaicos y famosos como él: especialmente *Dumuzi* y *Lugalbanda,* como él reyes de Uruk (Bottéro, 1992, 23 s. y 293). *Lugalbanda* era el padre de Gilgames y tenía por esposa a una diosa (¿o una mortal divinizada?), *Ninsuna,* la «Patrona de los búfalos». La divinización de esos antiguos soberanos, y la presencia en el panteón de la pareja semidivina *Ninsuna/Lugalbanda,* no menos que su hijo —resultado de su matrimonio «mixto»—, reconocido «dios en dos tercios, en un tercio hombre» (Bottéro, 1992, 67:45 *s.),* permitirían suponer que, al menos muy antiguamente, y sin duda en tiempos de la preponderancia sumeria, una porción marginal del panteón pudo componerse de mortales muy antiguos «divinizados» y que, en consecuencia, en los tiempos antiguos al menos, la idea de «divinidad» había sido un poco «elástica». El hecho es que hasta el principio del segundo milenio encontramos más de un soberano cuyo nombre es a veces precedido del «clasificador» divino, de «la estrella» (pp. 68, 83): Naram-Sin (2254-2218) y Sar-kali-sarri (2217-2193), por ejemplo; último eco posible de una visión arcaica, quizás imputable a los sumerios, cuyo politeísmo desenfrenado, con tan gran número conocido de divinidades, podía favorecer una visión de lo divino menos rigurosa que, más tarde entre los semitas, acadios y otros, el sentimiento de la «transcendencia» y el aislamiento estricto de los dioses en su esfera propia, favoreciendo así, por tanto, un paso más fácil del orden humano al divino.

El problema no es exactamente el mismo cuando se trata del carácter sobrenatural de algunos otros seres que poblaban el universo de los antiguos mesopotamios.

Tendremos que volver (pp. 246 ss.) sobre los astros en su valor representativo de los dioses. Pero aparte de los más grandes, los más claramente visibles —la Luna, el Sol, el planeta Venus, a menudo más o menos identificados, en apariencia, con las divinidades que los patrocinaban y regían (en el himno a *Samas,* pp. 55 ss., el dios es glorificado con todas las prerrogativas del astro)—, parece que, en tanto que estrellas y constelaciones, incluso los menos eminentes también habían asumido algo de la naturaleza y los privilegios de las divinidades que se suponía los animaban y regían. También se les reconocían poderes sobrenaturales y se les rezaba (pp. 212 s., 246 s.). Pero una auténtica divinización de los astros, una equiparación total a los dioses, no parece haber sido nunca reconocida formalmente; no fueron introducidos abiertamente en las «listas» de dioses (pp. 71 ss.), y su nombre estelar no va precedido regularmente del «clasificador» de los dioses (pp. 67 s., 83), sino solamente del signo *mul* («estrella»), indicativo de los astros.

Sin duda habría que razonar de forma similar sobre otras «realidades» palpables, superiores a los hombres, pero inferiores a los dioses propiamente dichos, y a las que se imputaba un carácter sobrenatural, prestándoles poderes sobrehumanos: las montañas, imponentes, abrumadoras, sublimes, y que acercaban al Cielo y sus habitantes; y sobre todo (fueron introducidos en los «catálogos» de divinidades) los cursos de agua *(Náru/Id),* dotados también de prerrogativas divinas, «creadoras» (p. III), purificadoras (pp. 225 ss.), e incluso judiciales; en efecto, el juez incapaz de resolver un caso, falto de pruebas a su alcance, remitía a los justiciables a la ordalía, que se hacía normalmente, en el país, mediante el recurso al poder discriminador del río; y también del fuego, misterioso, peligroso y compasivo, purificador y destructor; no menos que los grandes

poderes secretos, impenetrables, irresistibles y fecundos de la naturaleza: el aumento del ganado menor *(Lahar),* el crecimiento de los cereales *(Asnan)...* Fenómenos que se habían integrado en el panteón, proporcionándoles personalidades, de segundo rango por supuesto y muy lejos de los «Grandes dioses», pero a los que se recurría con frecuencia, e incluso a menudo se les aproximaba a los dioses.

La cuestión se plantea de manera algo diferente con respecto a los «demonios», como nosotros decimos. Ese término colectivo no existe ni en sumerio ni en acadio, que no conocían más que vocablos específicos de seres o de «fuerzas» nocivos y peligrosos: personajes superiores a los hombres e inferiores a los dioses, que se habían pensado y planteado para dar razón no del mundo, sino solamente de los males que lo asolaban (p. 214). Dotados también de capacidades sobrehumanas, análogas a las de los dioses (poder, inteligencia, inmortalidad...), no estaban en el mismo plano ontológico, aunque se afirmara su carácter «divino», en un sentido al menos, mediante el «clasificador» de la «estrella» antepuesto a su nombre (pp. 67 s., 83). Tampoco ellos fueron incluidos nunca en los «catálogos de dioses». Por lo demás, no parece que se elucubrara mucho sobre su persona, su naturaleza y su existencia, que nunca se presentan con suficiente claridad. El mismo «clasificador» precede igualmente a veces al nombre de un ser análogo: el *etemmu,* el «fantasma» merodeador y peligroso (pp. 132, 135 s.).

Parece como si, a falta de representaciones apropiadas y denominaciones claras, no menos que de una clasificación decidida y lúcida, en una visión de las cosas arcaica y quizá abiertamente sumeria, los términos dingir/ílu hubieran designado inicialmente menos lo estrictamente divino propiamente dicho que todo lo que, por un lado u otro, superaba lo humano, pudiendo así aplicarse a seres superiores a los hombres comunes: aquellos por ejemplo que los griegos llamaban «héroes», idea desconocida en Mesopotamia. Tal superioridad de capacidades, de funciones, de proezas y méritos, sin afectar a su *naturaleza* auténtica, de astros, de misteriosos actores malhechores, de seres diversos, incluso de hombres, los situaba lo bastante próximos a la frontera como para que se les hiciera franquearla, más o menos conscientemente, «divinizándolos».

La imagen de los dioses

La imagen de los dioses era, pues, profundamente antropomorfa. Para representarlos no se hizo nunca en ese país otra cosa, que sepamos, que proyectar el modelo humano sobre una pantalla grandiosa y fascinante.

Al menos en la era histórica, el zoomorfismo propiamente dicho, la «zoolatría», no se desarrolló; las formas animales de la imaginería religiosa proceden de un simbolismo cuyas motivaciones rara vez se nos presentan claras; ese simbolismo hacía de ciertos animales, incluso de ciertos objetos, reales o fabulosos, no representaciones, sino sugerencias; eran menos compañeros que una especie de emblemas de una u otra divinidad; sin que comprendamos por qué, el *perro* evocaba a la diosa curadora *Gula;* el *escorpión,* a *Ishara,* calco de I*star y* consagrada, también, a patrocinar el amor físico; el *arado,* a *Ninurta,* dios de la agricultura; la *lámpara,* a *Nusku,* encargado de la luz y del fuego..., por no hablar de ciertas «armas» más o menos personalizadas, hasta «divinizadas», a veces, e incluso introducidas en mitos que evocaban la acción de los dioses que se suponía las manipulaban (p. 61). Ese sistema emblemático es observable, perfectamente ilustrado en alto-relieve, en el reverso de las estelas llamadas *kudurru,* donde cada una de esas imágenes materializaba el nombre de un dios, mencionado a lo largo del texto, en el anverso del monumento, e invocado, entre otros, para garantizar sobrenaturalmente la donación oficial de la que esos documentos constituían acta y garantía (King, 1912, *passim).*

En cuanto al papel exclusivo de la presentación humana en la representación de los dioses, piénsese, primero, en el vasto conjunto de estatuas, estatuillas y pequeñas figuras, grabados (sobre los sellos-cilindro en particular), y también (más raramente) pinturas, sacadas desde hace ciento cincuenta años por los arqueólogos de ese poblado y venerable subsuelo. Los más arcaicos tienen

a menudo algo de ingenuo, incluso de abiertamente deforme y «salvaje» a nuestros ojos; era quizás una forma de subrayar su alteridad, el carácter «diferente», la pertenencia a «otro mundo»; pero se trata siempre de rasgos primero humanos, cuyo carácter «sagrado» se señalaba mediante signos convencionales, formas de ideogramas de la divinidad, como el tocado de cuernos para los dioses, y de «polos» —especie de gorro alto y cilíndrico— para las diosas, o acentuando lo augusto y hierático del personaje.

Se tenía una concepción muy realista de estas imágenes: en verdad *eran, o contenían,* aunque oscuramente, la personalidad que *representaban* (cf. p. 71). Todo el inicio del *Poema de Erra* (Bottéro-Kramer, 1989, 681 s.) detalla los esfuerzos de ese dios de siniestros designios para convencer a *Marduk* de que «abandone» su estatua de culto (un núcleo o «alma» de madera rara, chapado con láminas modeladas de metales preciosos), a fin, se aduce, de que se la pueda «limpiar» cómodamente y restituirle todo su brillo empañado por el tiempo. Cuando, finalmente, *Marduk* se dejó convencer, «se alejó de su residencia» (Bottéro-Kramer, 1989, 690, II:1*s.)*, que era a la vez su estatua y el santuario que la albergaba, dejando así el campo libre a las fechorías del belicoso *Erra*, que habría contenido su presencia. Misteriosamente, pero realmente a los ojos de los fieles, la imagen del dios «encerraba» su persona y aseguraba su «presencia real». En nombre del mismo «realismo» se desplazaba, por ejemplo, a los dioses, bajo la especie de sus imágenes, transportados, en carro o en barco, *intra muros* o al exterior (pp. 185, 190 s.), para que visitaran a otras divinidades, o incluso se las tumbaba juntas en su «cámara» cerrada, para que pasaran juntas su noche de bodas, como en la «hierogamia» (p. 185) en el primer milenio; y también, en caso de derrota, y de manera análoga, se las deportaba al extranjero, a territorio de los vencedores, tanto a los dioses como a los reyes.

Sin establecer diferencias, estaban, pues, convencidos de que los dioses tenían, como nosotros, un cuerpo verdadero, según un patrón mejorado del nuestro. En todas partes se habla de sus órganos y de sus miembros: su cabeza, sus ojos, sus orejas, su boca, sus manos, sus pies, sus miembros... Un «comentario teológico» de principios del primer milenio (Livingstone, 1986, 94 s.), en una cincuentena de rúbricas, detalla incluso la augusta persona física de *Marduk* en todos sus componentes corporales, externos e internos, comprendidos los humores: la cabellera, la mandíbula inferior, la columna vertebral, la pilosidad del tórax, la sangre, las lágrimas, el cerumen, el esperma..., para comparar cada uno de esos componentes, según una lógica de la que no sabemos gran cosa, con los elementos valiosos de la naturaleza o la cultura:

1 Su cabellera es el tamarisco,
su bigote es el abanico,
sus tobillos, el manzano,
su pene, la serpiente...
11 Su vientre es el *tambor-lilissu,*
su cráneo es la plata,
su esperma es el oro...

El comportamiento de los dioses

En buena lógica, el comportamiento de los dioses debía estar calcado también del de los hombres. La lectura de los mitos es muy edificante en este capítulo, e incluso el culto, como veremos (pp. 229 ss.), estaba basado en necesidades de los dioses semejantes a las nuestras: comer y beber, vestidos y adornos, el deseo de una vida opulenta y despreocupada en «casas» grandes y lujosas entre las festividades.

En *El muy sabio* (Bottéro-Kramer, 1989, 541,I:352 *s.),* si *Enlil,* rey de los dioses, se molesta con los hombres, es porque el rumor procedente de su multitud laboriosa le impide dormir. Les sucede a los dioses, como a nosotros, que beben demasiada cerveza y caen así en una eufórica

ebriedad, que les lleva a actos de generosidad desmedidos y embrollantes. Ése es el caso de *Enki,* en *Inanna y Enki* (Bottéro-Kramer, 1989, 230), donde el dios, después de haber bebido con una gran munificencia atolondrada, entrega a *Inanna* el tesoro completo de los «poderes» y secretos que ordenan la vida civilizada, para tratar, en vano, de recuperarlo una vez repuesto.

Los dioses eran lo bastante humanos para serlo a veces demasiado y hacer suyas no sólo nuestras debilidades, sino también nuestras faltas. *El muy sabio* no es muy benévolo con respecto al rey de los dioses en persona, *Enlil.* No sólo lo presenta temblando de miedo y completamente alterado con la noticia de la huelga de los trabajadores divinos (Bottéro-Kramer, 1989, 532:92 *s.),* sino que cuando, para dormir, quiere detener el alboroto de los hombres (Bottéro-Kramer, 1989, 541,I*:360* y 543,II:5 *s.),* pierde la razón, pues, en lugar de disminuir simplemente su número, las brutales decisiones que toma están a punto de provocar su completa supresión; de este modo, se decide finalmente por el Diluvio (Bottéro-Kramer, 1989, *548:44 s.);* olvida, pues, o no tiene en cuenta, en su impaciencia apremiante, que los hombres habían sido creados precisamente para ser siempre indispensables a los dioses. Aun cuando pueda haber ahí una visión mordaz y desilusionada del poder monárquico, incluso basada en recuerdos concretos que se hayan podido aplicar al soberano de los dioses y del mundo, una descripción tan poco halagadora dice mucho sobre-el antropomorfismo de sus fieles.

Uno de los mejores ejemplos de esta «humanidad» a veces tan débil de los representantes de lo divino nos es proporcionado por el personaje de *Istar,* a la que se nos presenta con frecuencia según el modelo de esas mujeres «locas por su cuerpo» y totalmente entregadas al «amor libre» (Bottéro, 1987, 224), que ella patrocinaba y ejercía alegremente. Hay que verla, al comienzo de la tablilla VI del *Poema de Gilgames* (Bottéro, 1992, 12 s.:6 *s.),* provocando a este último y tratando desvergonzadamente de llevarlo a su lecho, mientras que él, prevenido y receloso, le echa crudamente en cara sus inconstancias y traiciones. En un himno babilónico de comienzos del segundo milenio se nos dice, en alabanza de la diosa, que «Sesenta y sesenta hombres, uno tras otro, pueden gozar de su sexo: ¡ellos quedan agotados, pero no Istar!» *(Orientalia* 60, 1991, 340: rev. *16 s.).*

Otro rasgo que apuntar igualmente en la cuenta de lo «demasiado humano» figura en un viejo mito en sumerio: *Enlil y Ninlil* (Bottéro-Kramer, 1989, 105 s.). *Enlil* en persona (¡otra vez él!) se nos muestra agitado por un alocado deseo de «penetrar» a una joven y hermosa diosa todavía virgen, a la que «viola», en efecto, y deja embarazada con gran escándalo de los otros dioses, subditos suyos sin embargo, que para castigarle lo exilian de inmediato, lo que no le impide volver por dos veces a las andadas con la misma diosa, que, por lo demás, ¡le ha tomado gusto al asunto y se lo vuelve a pedir!

Hay grandes posibilidades de que con el tiempo y la evolución política (incluso ética), una vez abolido el recuerdo de una concepción más familiar de los primeros reyezuelos, todavía zafios, salvajes y sin grandeza, y, sobre su modelo, de los dioses (p. 34), imagen que bien podría ser la de los antiguos súmenos, y, una vez instaurado, simultáneamente, un modelo humano de la realeza mucho más grandioso y conforme a la idea más elevada que los semitas se hacían de sus divinidades, en Mesopotamia al menos, esas características «demasiado humanas», conservadas, como recuerdos, en la tradición mitológica, cedieran progresivamente el paso a una visión verdaderamente soberana y majestuosa de los dioses, muy por encima de la turba humana y sus debilidades. Pero, tan sublimado y magnificado como se quiera, el comportamiento de los hombres no dejó de ser el solo y único modelo del comportamiento de los dioses.

En esa lógica se basó también todo lo que era la «vida de familia» de los dioses y sus relaciones parentales. Eran todos «hermanos», en primer lugar porque, descendientes de los mismos lejanos antepasados (pp. 97 ss.), compartían todos la misma «naturaleza», los mismos rasgos específicos. Pero se les había imputado igualmente los mismos lazos individuales más íntimos que tenemos nosotros en tanto que maridos y mujeres, padres e hijos, o hermanos y hermanas de nacimiento, al menos por tres generaciones, como se deduce claramente del *Poema*

de la Creación (Bottéro-Kramer, 1989, 605:72 *s.* y *608:88 s.): Anu* da nacimiento a *Ea*, y *Ea* a *Marduk*. Estas relaciones familiares, a veces embrolladas para nosotros, eran también una de las claves de su jerarquía y de su clasificación (pp. 74 s.).

Un problema no fácil de resolver, en esta perspectiva del «modelo humano», era la localización de los dioses. Si bien no se imaginó nunca que moraran en el corazón del hombre, se ha visto (pp. 89 s.) que residían verdaderamente *en* sus estatuas y, consecuentemente, en los santuarios en que éstas se encontraban: si la soñadora y vaticinadora de la carta al rey de Mari, citada más adelante (pp. 199 ss.), lloró largamente después de su primer sueño, es porque creyó ver en él el templo sin sus habitantes divinos; y puede ser incluso que, en su segundo sueño, creyera oír desesperadamente la llamada al principal de ellos: «¡Vuelve!, ¡Dagan!»...

Pero, de creer la visión antigua y tradicional, cada uno de los dioses estaba también ligado de una u otra manera a la porción del universo material que se suponía hacía funcionar: la luna *no era* el dios *Sin*, ni el sol el dios *Samas*, pero era necesario que cada una de esas divinidades estuviera de alguna forma en contacto con su astro, para gobernarlo, pues ésa había sido su primera razón de ser (pp. 67 s.). No se ha precisado nunca, y con razón, cómo se percibían y comprendían esas cosas. Tampoco la aparición de los dioses en el universo. El *Poema de la Creación*, en su visión global, equilibrada y sistematizada, asigna la mitad de ellos (literalmente, «trescientos», la mitad de seiscientos, notable cifra redonda en el sistema décimo-sexagesimal entonces en uso) «Arriba», es decir, a las alturas del Cielo; y otros tantos «Abajo», es decir, a las profundidades antitéticas de la Tierra (Bottéro-Kramer, 1989, 640:*39 s.).* Y el mismo *Poema* (Bottéro-Kra-mer, 1989, 637:725 *s.)* los evoca desplazándose en direcciones opuestas, unos para «subir» de Abajo, los otros para «bajar» de Arriba, a fin de reunirse todos en asamblea plenaria (p. 118), en el santuario mayor intermedio, en Babilonia.

No son más que creaciones mitológicas, puros productos de la imaginación, lejos de toda preocupación por la coherencia y la lógica, tanto más cuanto que esas tradiciones diferentes nacieron independientemente, sin que se tratara jamás de concordarlas con vistas a configurar un sistema único y límpido. La sola certeza a la que se atenían es que todos esos dioses existían, que iban y venían, que actuaban y gobernaban las cosas, exactamente a la manera de esos hombres superiores que eran los reyes...

Las Imágenes más elevadas

Nos quedan sin embargo algunas «listas», en las que están alineadas, frente a frente, según el antiguo esquema de la equivalencia, de un lado, especialmente, denominaciones de estrellas o constelaciones (que no siempre identificamos), y, del otro, nombres de divinidades, como si estuvieran en una estrecha relación mutua. Por ejemplo:

> La estrella del Arado / (es) el dios *Assur.*
> La estrella del Lobo / (es) el dios *Anu.*
> La estrella del Rey / (es)... *Marduk.*
> Los Grandes Gemelos / (son)... *Sin y Nergal...*, etc.
>
> (Weidner, 1915,I, 51)

Estas yuxtaposiciones, su catalogación y su interpretación, plantean difíciles problemas, que sería temerario y ocioso plantear ahora. De todas formas, no se trata evidentemente ahí de enumerar las diversas divinidades vinculadas a los astros que los regentan (pp. 67 s.). Al menos se puede pensar que a partir de una cierta época —pongamos entre el segundo y el primer milenio—, por razones que nos resultan oscuras, se dio a cada dios un astro o una constelación como símbolo e imagen. Lo que confirmaría el famoso pasaje del *Poema de la Creación*, en el que *Marduk*,

creando y disponiendo el mundo, y antes de nada el Cielo, tras haber instalado en él a sus ocupantes divinos, «estableció en constelaciones las estrellas, que son las imágenes de los dioses» (Bottéro-Kramer, 1989, 631 s., V:1 *s.).*

Al parecer, los antiguos sabios del país —observadores infatigables de la población celestial, antes incluso de que hubiesen cambiado, en los tiempos helenísticos, su astrología empírica por una astronomía erudita— habían imaginado que el cielo estrellado, con sus astros y sus «figuras», señaladas, identificadas y nombradas por ellos desde hacía mucho tiempo, inmutables en su silueta e invariables en su movimiento eterno, constituía una especie de supra-cosmos perfecto, modelo y patrón impecable de nuestro mundo inestable y fluctuante —algo así, si se quiere, como la «idea», en el sentido platónico, de este universo cambiante y perecedero. Si se pretendía hacer resaltar la «transcendencia» divina, ¿cómo no tomar como imagen más adecuada de los dioses soberanos esa población luminosa del cielo, brillante e impasible? Las estrellas, aun participando en alguna medida, por «contagio», de la naturaleza divina (pp. 87 s., 246 ss.), no eran por sí mismas los dioses, sino el dominio de los dioses, y también su imagen, más pura, más «religiosa», más impactante que la extraída de la presentación y la conducta de los hombres. Los dioses constituían, si se quiere, una especie de «tercer orden» ontológico, por encima de lo estelar, del mismo modo que éste se encontraba por encima de lo terrenal.

Otro departamento del imaginario que se pudo anexionar igualmente a la mitología de lo Divino nos es revelado por un documento único, pero famoso. Es el fragmento final de una obra importante —mal conservada—, en la que se habían reunido varios trabajos exegéticos a la manera propia de aquellos viejos sabios que con toda facilidad deducían del análisis de los *nombres* visiones sobre la constitución y el valor de las *cosas* nombradas. Un último párrafo de esta obra, aislado y que parece dar cuenta de las formas sucesivas que tomaba *Sin*, la Luna, desde el delgado creciente hasta la circunferencia perfecta, termina, no se sabe muy bien por qué, como en anexo, con una especie de cuadro en tres columnas: a la izquierda está definida una divinidad; a la derecha está inscrito su nombre propio, y en el centro se encuentra señalada una cifra:

... primero de los dioses y su padre	60	*Anu*
... rey del universo	50	*Enlil*
... rey del *Apsü,* Señor del abismo	40	*Ea*

y a continuación, una decena de grandes divinidades. Es la jerarquía bien conocida, y desde hace tiempo (pp. 71 ss.), de las personalidades principales del panteón; pero, aquí, dicha jerarquía es de alguna manera valorada numéricamente: a *Anu* se le atribuye la cifra 60; a *Enlil,* 50; a *Ea,* 40; a *Sin,* 30; a *Samas,* 20; a *Istar,* 15; a *Adad,* *6*[17]... Semejante traducción aritmética supone especulaciones abstrusas, de las que no tenemos la menor huella, y que se nos escapan por completo. Nos parece, al menos, «normal» que sesenta, número redondo por excelencia (según la numeración local, décimo-sexagesimal), fuera la cifra atribuida al jefe supremo de la dinastía divina; y que treinta corresponda a *Sin,* dios de la Luna (cifra que le servía incluso de ideograma) y por tanto «Señor del mes», como se le llamaba corrientemente; mes que, en el calendario lunar, único conocido en el país, constaba regularmente de *treinta* días.

Poco importa si no podemos avanzar más y no logramos averiguar en nombre de qué se había llegado, en cada caso, a esos números, y si la dialéctica que había presidido tal distribución se nos escapa casi por completo. Al menos, no se puede rechazar la idea de que aquellos antiguos «teólogos» de Babilonia, en cualquier caso a partir del segundo milenio, quisieran de alguna manera resaltar la superioridad ontológica de los dioses, en otras palabras, la fuerza de la

[17] *Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets... in the British Museum,* London, 1896-, XXV, pl. 50; véase también A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars,* Oxford, 1896, pp. 30 s. y 44.

«naturaleza divina» de cada uno, prestándoles por figuración los «conceptos» más inmateriales y «abstractos», los menos «tangibles» de los que tenían a su alcance: las cifras y los números, como con la conciencia de que para hablar con justicia de los dioses era necesario, en la medida de lo posible, buscar más allá y por encima de la figura material y carnal de los hombres: elevada visión, probablemente aislada, que sin embargo no socavó jamás el antropomorfismo profundo del sistema religioso.

Ningún documento local nos enuncia claramente esta teoría; por lo demás, ¿qué doctrina se encuentra alguna vez en este terreno clara y formalmente expresada? Es incluso muy plausible que nuestras formulaciones más concretas endurezcan un tanto, incluso deformen,» el pensamiento de aquellas gentes que no tenían ni nuestra necesidad de lógica, ni nuestros imperativos de lucidez. Pero, a falta de otros argumentos, el destino posterior de la religión mesopotámica desde la época helenística (pp. 242 ss.) testimoniaría tal vez en favor de esa línea de pensamiento, de manera que el desarrollo de su visión religiosa no es fácil de admitir y comprender si no se plantea, paralelamente a «la letra» conservada idéntica a lo largo de los siglos, un esfuerzo interior, realizado por los círculos restringidos de los letrados y casi esotérico, en favor de una cierta «depuración», una auténtica profundización en la representación de lo Divino. Algunos rasgos así parecen revelarlo: el simbolismo, sobre todo astral y numérico, es uno de ellos. No parece admisible, en su contexto existencial, si no se lo concibe como un intento de subrayar a la vez la transcendencia y el misterio del mundo sobrenatural, lo que no puede dejar de estimarse como expresión de una meritoria profundidad religiosa, al menos en ciertos *majores.*

El origen de los dioses

¿De dónde y cómo surgieron? ¿De dónde y cómo aparecieron *mitológicamente?* Como todas las preguntas fundamentales, ésta —que lo era necesariamente, una vez planteada su existencia— se formuló muy pronto en el país; sin duda, mucho antes de la escritura. Las huellas más antiguas de una respuesta figuran en el venerable conjunto literario encontrado en Fara-Abü-Salábíh, datable hacia el siglo XXVI (pp. 45 s.): todo en él es profundamente sumerio, aunque ya retomado y acomodado por los acadios, como antes se explicó.

El antropomorfismo radical obligaba a plantear esa pregunta y, a la vez, sugería su respuesta. Por una parte, era impensable recurrir a ningún absoluto, postulando una «nada» o una «eternidad» totalmente inimaginables, que hubiesen ayudado quizás, en efecto, a clarificar el problema; y, por otro, el modelo humano de generaciones sucesivas proporcionaba la respuesta. En consecuencia, se adbptó y desarrolló muy pronto, preferentemente según una presentación particular: no, como era el caso de los mitos propiamente dichos, en forma de *relato* de una aventura más o menos larga, sino, cediendo una vez más a la vieja pasión por las «listas», como simple *enumeración* de antepasados clasificados según el orden de su aparición (lo que dispensaba de la narración, en otras palabras, del mito formalmente desarrollado), según el esquema de los catálogos del tipo *An: Anum* (pp. 73 s.), en los que el relato estaba únicamente implícito. Puesto que los dioses «contemporáneos» tenían hijos (pp. 92 ss.), bastaba con remontarse a padres y madres, siguiendo la cadena, por etapas parentales y ancestrales, hacia un pasado cada vez más lejano, según una secuencia adecuada a la idea de una duración inconmensurable, que sentían la necesidad de postular, tratándose de tales seres sobrenaturales, inmortales y llenos de misterios. Pero ¿en qué punto del pasado detenerse? ¡Pues en algún punto habría que pararse!

Algunas de esas listas, más o menos detalladas o abreviadas, llegaban al «nacimiento» de los dioses principales, «padres» de los otros y cuya prestancia los hacía más curiosos: *Enlil,* por un lado, Soberano del universo; y *Anu*, su padre, fundador de la dinastía divina «reinante». Contrariamente a lo que podíamos esperar, las dos enumeraciones apenas coincidían, salvo en uno o dos puntos: lo que demuestra que se había reflexionado y mitologizado el problema desde diversos lados, «resolviéndolo» según ópticas diferentes. El carácter sistemático y «construido» de

tales listas salta ya a los ojos en el número de sus elementos: múltiplos de *siete;* veintiuno para *Anu y* sus antepasados, y el doble para *Enlil y* los suyos, los cuales remontan así la escala, pareja tras pareja, hacia un pasado cada vez más remoto, fabuloso e inimaginable. He aquí, por ejemplo, la enumeración de los antecesores de *Anu* tal como se encuentra en el famoso catálogo *An: Anum (I:1-24)* (se lee «al revés», avanzando desde lo más reciente a lo más arcaico):

Uras + Nin-Uras	Señor y Señora Tierra
An-sár-gal + Nin-sár-gal	Cielo y Tierra universales
An-sár + Nin-sár	Cielo y Tierra globales
En-sár + Ki-sár	Señor y Señora del universo
Du-rí + Da-rí	Señor y Señora Duración
Làh-ma + La-ha-ma	Señor y Señora esbozados
E-kur + Ga-ra	Señor *Ekur* y Señora *Gara*
A-la-la + Be-li-li	Señor *Alala* y Señora *Belili*
A-la-la-alam (?) + Be-li-li-alam (?)	Señor *Alala-alam* (?) y Señora *Belili-alam* (?)
En-uru-ulla + Nin-uru-ulla	Señor y Señora de la ciudad arcaica
21 en ama a-a *An-na-ke*$_4$*-ne*	(Es decir, en total) 21 Señores, parientes y antepasados de *Anu.*

Para llenar todas las casillas-etapas de tal cuadro implícitamente mitológico, se debió apelar a diversos nombres de divinidades, la mayor parte imaginadas para la ocasión, no diciéndonos nada preciso, puestas en pie de igualdad conyugal, y presentadas, cada vez, con títulos de honor y de poder, como esposos: uno varón, la otra hembra, para darles valor de «padres» y progenitores de la pareja posterior. *Alala y Belili,* por ejemplo, eran tenidos, por otra parte, por personajes sobrenaturales muy antiguos, de los que no sabemos casi nada; y menos todavía del enigmático *alam* (?). *Lahma/Lahama* (término quizás semítico) son, con *Duri/Dari* (véase p. 99), los únicos vocablos no sumerios de la enumeración. Designaban habitualmente a divinidades, igualmente muy antiguas (p. 100), todavía «imperfectas», y como en proyecto. Como si el antropomorfismo propio no se hubiera introducido más que con el tiempo en esas generaciones divinas, escapando a él todavía las primeras, sin que se nos precise, claro está, lo que le sustituía. Otros nombres, sumerios, nos dejan totalmente perplejos, como *Ekur* (homófono opaco de la designación clásica del gran templo de *Enlil* en Nippur, p. 145), y el incomprensible *Gar(a).* Otros se refieren, sin la menor duda, al universo (entonces concentrado en las parejas divinas, ya que nada había aparecido todavía fuera de las divinidades mencionadas), en sus diversos *estados* imaginados, sucesivos y progresivos, con las parejas sobrenaturales en cuestión consideradas, simultáneamente, como personalidades divinas y, *a la vez,* como escalones sucesivos de un cosmos en muy lenta formación: desde la aparición inaugural, y sin precedente, de una «ciudad», o más bien de una «aglomeración arcaica», prefiguración misteriosa de todo lo que sería más tarde el universo, y de la que es imposible, ya que no se nos proporciona ninguna precisión en ninguna parte, hacernos ninguna idea clara, lo que sin duda era también el caso de los autores y de los que manejaban esas listas... No se nos dice siquiera si las parejas nombradas permanecían aisladas, «solas en el mundo», o si más bien, al procrear a otras divinidades, formaban poco a poco, con ellas y con sus predecesores, un grupo más amplio.

La multiplicación de esos nombres, cuyo alcance exacto se nos sustrae, parece por lo demás haber servido, en primer lugar, para prolongar ese fantástico y tenebroso pasado: una de sus etapas remite de alguna manera a la «Duración pura» *(Duri-Dari,* término ciertamente semítico, pues los acadios habían mezclado sus especulaciones con las de los sumerios a este respecto) como si ese momento de la ascendencia de *Anu* no hubiera tenido otra característica imaginable que la de «proseguir» y «durar» un tiempo indeterminado.

En los detalles, sobre todo, las cosas estaban lejos de ser transparentes —¡y más aún para nosotros!—, pues parece como si para responder a la cuestión fundamental y más general de la «teogonia» —el origen de los dioses, los primeros existentes— no hubieran tenido otro recurso

que sumergir esa gran incógnita en una noche cada vez más profunda, hasta un término tan lejano e inimaginable, a través de inmensos períodos sucesivos, que apenas se lo discernía ya, sirviendo el alejamiento y la oscuridad de «comienzo». Cada una de esas etapas marcaba un avance en el número y el estado de los dioses que representaban esas etapas, se hacían cargo de ellas, o habían aparecido ahí según una progresión ordenada por la idea del progreso y la maduración del cosmos, que ellos eran todavía los únicos en representar, mucho antes de la creación del mundo propiamente dicho. Solamente al final (en otras palabras, al principio de la lista —invertida— anteriormente citada), se llegaba al último fruto de esta larga descendencia: *Anu*, el padre de los dioses «contemporáneos» más notables, y el fundador de la dinastía divina «en el poder».

Aparentemente, para completar esas listas, algunos fragmentos parecen suponer, muy al «principio» de las cosas, *antes* de las parejas sucesivas, una entidad divina aislada, única e inmensa, no emparejada, que por sí misma habría dado nacimiento a la primera pareja e inaugurado así la formidable evolución posterior esquematizada por las «listas» anteriores. A la vez personalidad sobrenatural, lugar y materia, se la creía de naturaleza acuosa, marina. ¿Quizás se había pensado en la inmensidad chata, uniforme, pero viva y fecunda del mar, o tal vez se había tomado esta imagen de otra cultura más abiertamente «marítima»? Se la llamaba *«Nammu*, la Señora de los dioses, la Madre que dio nacimiento al universo» *(An: Anum, 1:27-28).* Se la sitúa aparte de los antepasados de *Anu*, como si se tratase de una «teogonia», particular e incluso anterior a las divinidades más antiguas...

Esta mitología genética parece haber sido retomada a finales del segundo milenio, y a la vez reducida, *contada*, por una vez, como un mito y no ya esquematizada en una lista, y manifiestamente reelabo-rada e iluminada por los autores del famoso *Poema de la Creación* (Bottéro-Kramer, 1989, 602 s.). Al comienzo, nos explican, cuando no existía todavía ni Cielo ni Tierra, en otras palabras, en ausencia de todas las cosas del universo, dioses incluidos, sólo existían no una, sino dos gigantescas masas líquidas divinas: de una parte, el Agua salada del mar, y, de otra, el Agua dulce (se las creía irreductibles y dispares). Se trata también de una «pareja»: la primera, antepuesta como la más importante, la Madre, era «Mar>, *Tiamat* (término semítico), lejana réplica de *Nammu;* desempeñaba el papel masculino, tenido aquí por segundo, *Apsü*, «Agua dulce». Los dos se encontraban mezclados, como en un coito formidable e inmóvil, dando así nacimiento, de ellos y en ellos, a las primeras divinidades, por el momento todavía desdibujadas, inacabadas y más o menos «monstruosas»: precisamente los *Lahmu y Lahamu* de la lista anterior (p. 98). Fue solamente pasado un tiempo cuando de sus mismos padres, *Tiamat* y *Apsü*, surgieron los verdaderos dioses, acabados, y en su estado divino definitivo e irreprochable: especialmente *Ánsar* (en sumerio «Cielo universal/total») y *Kisar* («Tierra universal/total»); en otras palabras, «todo lo que existe de Cielo», y «todo lo que existe de Tierra» (compárese con *An/Ki.sár.gal, suprá).* Por último, de esta pareja nacía el gran dios *Anu* «actual», que había procreado a *Ea*, que, un poco después, con su mujer *Damgalnunna* («Gran Esposa del Príncipe», en sumerio), traía al mundo a *Marduk*[18].

Esta imagen del nacimiento de los dioses según el modelo de las generaciones humanas, de acuerdo con un esquema general análogo al de las listas, pero contado, abreviado y más o menos modificado y adaptado, como es norma en la tradición mitológica, es reutilizado alguna que otra vez en otros relatos según un plan menos grandioso. Nos han llegado así, en una copia tardía (avanzado ya el primer milenio), los restos de una versión (llamada *Teogonia de Dunnu)* (Bottéro-Kramer, 1989, 472 s.) del nacimiento y sucesión de los dioses propios de la ciudad mesopotámica (desconocida por nosotros) de *Dunnu*, donde, evidentemente, se la había imaginado y puesto por escrito. Los dioses que en ella se suceden, de padres a hijos en al menos seis generaciones, son evidentemente los miembros principales del panteón de la ciudad (pp. 76 ss.), cuya génesis se

[18] El texto no dice nada de *Enlil:* no porque se le niegue, sino porque todo el poema tenía por objeto explicar por qué se le había sustituido por *Marduk*, y se prefería tratarle por preterición.

explica; se codean con divinidades cósmicas (Mar, Tierra, Río...), cuya presencia muestra que los mitógrafos locales se cuidaban de relacionar la cosmogonía con la teogonia. La sucesión de estos personajes en el poder, en la ciudad de *Dunnu,* es asegurada casi regularmente mediante la violencia: asesinatos e incestos, cuyo recuerdo histórico no debía de estar ausente, aunque pudiera evocar un estado antiguo, brutal y «salvaje» de las costumbres. No sólo el texto está mutilado en sus dos terceras partes, sino que su alcance y significación total se nos escapan por falta de informaciones suficientes respecto a los actores y al desarrollo de la pieza. Al menos tenemos ahí un nuevo y excelente ejemplo de lo que podía dar, en diversas gamas y tonalidades, el tema del origen de los dioses por la misma copulación carnal que los hombres en sus generaciones sucesivas. Se explota también, individualmente por otra parte, como en el mito, ya resumido (pp. 92 s.) de *Enlil y Ninlil:* las tres cópulas de *Enlil* fueron fecundas, y de ahí salieron sendos dioses, cuya venida al mundo se explicaba de ese modo.

Otros modelos, igualmente sacados de la experiencia, fueron explotados aquí y allá, para responder al mismo problema del porqué y el cómo de la aparición de los dioses. Un mito *(La participación de Enki/Ea en la creación del universo)* (Bottéro-Kramer, 1989, 487 s.) cuenta cómo *Ea,* deseoso de llenar el marco vacío del mundo de todo lo que debería proveer a las necesidades de los dioses —edificios sagrados, mobiliario sagrado, adornos y alimentación— *crea* todo por el modelado de trozos de arcilla sagrada, sacada de su dominio propio: la capa subterránea de agua dulce, el *Apsü.* No *crea* solamente las materias primas en estado bruto, sino en primer lugar a los *dioses* menores, «especialistas» en las técnicas requeridas para su trabajo. La misma «creación» de divinidades de arcilla modelada se encuentra también en otras partes. Se trata siempre, hay que señalarlo, de personajes divinos de segundo rango, y la idea de su modelado (de arcilla u otra materia: madera, piedra, metal) tiene alguna posibilidad de haber sido sugerida por la convicción (p.143) de la «presencia real» del dios en su imagen, y por tanto, de una cierta manera, de su identidad. Sin duda inspirados por la observación de los vegetales, que nacen y crecen como por sí mismos, sin la menor intervención exterior, algunos autores de mitos atribuyeron a los dioses la capacidad de haber debido su nacimiento sólo a sí mismos: «¡Oh Fruto creado por ti mismo!», se decía, interpelando a *Sin* (Sjoberg, 1960, 167:11 y 81:22), cuyo dominio e imagen, la luna, así nacía y crecía de sí misma. La misma facultad fue reconocida a *Assur y Marduk* al menos. Pero el carácter bastante particular de tal prerrogativa, que no era por otra parte fácil de «captar», frenó su uso.

Siempre semejantes a los hombres, los dioses venían normalmente al mundo como ellos, salidos de sus padres, o producidos, en estatuas e imágenes, por los artesanos.

LA MITOLOGÍA DEL MUNDO

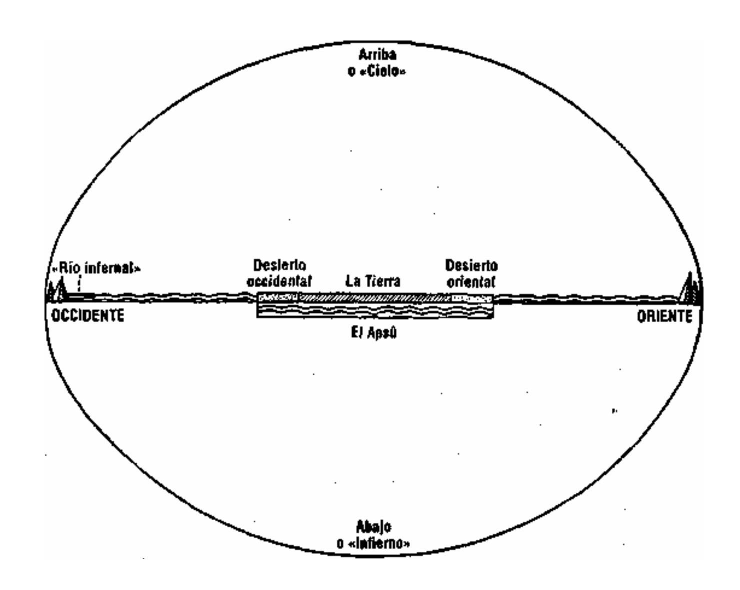
Estos dioses, cada uno de los cuales regía y vigilaba una parcela del universo, fueron imaginados y ordenados para iluminar sus secretos; pero ¿cómo se sirvieron de ellos y de su actividad para dar cuenta de la creación del mundo, y de su funcionamiento, en una cultura que no estaba en condiciones, como la nuestra, de creerse en posesión de casi la última palabra sobre las cosas, ni contaba tampoco con el «monoteísmo» o la «ciencia»?

Cosmología

Que el universo que nos rodea fuera obra de los dioses no podía ofrecer la menor duda, puesto que habían sido imaginados precisamente con el solo objetivo de proporcionar una causa

explicativa para ese cosmos (p. 116), demasiado enorme, demasiado complicado, demasiado sabiamente dispuesto para que se pudiera pensar un solo instante en atribuirlo a la mano de algún ser de nuestra especie y nuestra talla, y menos todavía a alguna monstruosa serie de azares acumulativos y complacientes. Pero quien quiera entender mejor esta *cosmogonía* deberá preguntarse primero cómo se percibía el mundo en su conjunto en aquella época tan alejada de nosotros. La *cosmogonía* estaba en función de la *cosmología*, pues el procedimiento mitológico exigía que se partiera del objeto que había que explicar para ajustar a él las «imaginaciones calculadas» que lo explicaban.

Que nosotros sepamos, los antiguos letrados del país no hicieron nunca la menor exposición coherente de su «sistema» del universo,



COSMOGRAFÍA MESOPOTÁMICA

Los antiguos mesopotamios no tenían del universo como conjunto más que una representación imaginaria y mitológica, difícil de captar por nosotros y llena de imprecisiones y contradicciones a nuestros ojos, si no ya a los suyos. Lo veían como uno inmenso esferoide hueco, cuya parte superior, luminosa, formaba el «Arriba», o «Cielo», y su simétrico inferior, y oscuro, el «Abajo», o «Infierno». Estaba cortado, en el plano diametral, por una especie de isla central: la Tierra, debajo de la cual estaba el Apsü, *capa de agua dulce, rodeada por el agua salada del mar. En los dos extremos, oriental y occidental, de ese sistema, parece que se habían imaginado altas montañas para sostener la bóveda celeste, y sobre todo dos orificios, que aseguraban el libre paso del espacio de «Abajo» al espacio de «Arriba» y viceversa. El sol salía por el orificio de Oriente, por la mañana, para su trayectoria diurna en el cielo, y regresaba por la tarde, a Occidente, para un recorrido inverso, que le llevaba, al alba, a su punto de partida. El orificio occidental, se pensaba, estaba precedido de un espacio acuoso llamado «Río infernal».*

en todo caso no figura en ningún escrito que se haya conservado. Las alusiones diseminadas, de diversas épocas, lugares y medios (lo que basta ya, a nuestros ojos, para dar cuenta de su uso aleatorio e incierto) no están nunca bien definidas, no son racionales y, todavía menos, sistemáticas: la propia cosmología era mitológica. El mundo que nos rodea fue siempre demasiado inmenso y secreto para no suscitar las visiones y reflexiones más variadas. No tenemos pues, y en número reducido, más que algo así como instantáneas focalizadas, tomadas bajo ángulos diversos, y más o menos borrosas en origen o desdibujadas por el tiempo. Reuniéndolas, podemos al menos componer una vaga imagen de la cosmología: del mundo tal como lo contemplaban, lo imaginaban y sobre todo lo comprendían aquellas antiguas cabezas pensantes.

Producto de observaciones y reflexiones sin número desde la noche de los tiempos, la cosmología formaba parte de la herencia cultural, tan antigua como la misma religión; imposible imaginarse sus fuentes y estados anteriores. Es posible que desbordara desde antes de la historia las fronteras del mundo mesopotámico, sin que sepamos de qué manera Mesopotamia la empapó: creándola, y propagándola a su alrededor, o habiéndola recibido de otro lugar, en todo o en parte, para enriquecerla después y adaptarla. El hecho es que se encuentran en el antiguo Próximo Oriente, y en particular en la Biblia, cantidad de ecos y vestigios, incluso complementos de ella.

Algunos raros escritos parecen entregarnos, cada uno desde su punto de vista, una imagen global del mundo. Hacia el 1200 como muy tarde, el *Poema de la Creación* expone en estos términos cómo *Marduk,* después de haber abatido a *Tiamat,* la primitiva Madre universal (p. 100), había edificado su marco del universo.

IV:137 La partió en dos, como un pez puesto a secar,
una mitad la abovedó a manera de Cielo...
v:62 la otra mitad la extendió para hacer de ella la Tierra.
Después, desplegando su red, extendida por todas partes,
hizo de ella una funda, para encerrar Cielo y Tierra...

(Bottéro-Kramer, 1989, 631 y 634, *IV:137 s.* y V:62 *s.)*

Quizás en su conjunto, el pasaje entero, adornado con algunas lagunas mal situadas, no es un dechado de claridad. Pero al menos se discierne que el mundo aparecía, a fin de cuentas, como un gigantesco esferoide hueco, constituido por la propia «carne» de *Tiamat,* en dos mitades, separadas por el medio y unidas en las extremidades: cabeza y cola; y como su materia era «el agua marina» (p. 100) del cuerpo de la Diosa Madre primordial, esa masa, vaciada en el interior, flotaba de alguna manera en un abismo de agua infinita, un océano cósmico.

Las dos «mitades» de ese sistema tenían, para designarlas, dos términos opuestos, cada uno de los cuales, así como su pareja antité-tica, se repite perpetuamente en la literatura: el «Arriba» o «Cielo» (An/samü), y el «Abajo», la Tierra con su basamento infernal (Ki/, *irsitu;* decimos a veces el «Infierno», para abreviar).

Otro documento, situado en un lugar inhabitual, perdido en un «comentario teológico» y erudito, proporciona un complemento de la «doctrina» expuesta en el *Poema de la Creación,* ya que, girando alrededor del mismo *Marduk,* creador del mundo, señala cómo ese dios había dispuesto el interior del esferoide universal (Livingstone, 1986, 82 s.). Éste tenía seis niveles en total: tres para el Cielo y otros tantos para el Infierno. En la parte alta de «Arriba», un «Cielo superior», donde reinaba *Anu;* uno «intermedio», sede de *Marduk,* rodeado de los «dioses celestes», los *Igigi* (p. 79); y un «Cielo inferior», en el que se encontraban los astros y las constelaciones, imágenes y reflejos de los dioses. Seguían, siempre en orden descendente, una «tierra firme superior», en la que se encontraban «encerrados» los hombres, que el texto califica de

«evanescentes» para subrayar su mortali-, dad natural; el nivel inferior, «la tierra firme intermedia», era el *Apsü* (p. 171, n. 2), capa freática universal y residencia de *Ea;* y el. sexto, abajo del todo, «la tierra firme inferior», sede de los *Anunnaki* (p. 79), los dioses infernales, y, según la creencia común, lugar de reunión de los «fantasmas» humanos después de la muerte (pp. 133 ss.).

La Tierra propiamente dicha, habitáculo de los hombres, superpuesta al *Apsü y* al «Infierno», no nos es descrita en ninguna parte en su conjunto; pero si se reúnen las diversas alusiones que nos quedan, diseminadas, de su geografía mitológica, muy lejos de la nuestra y en, la que nos es tan incómodo entrar, el mejor cuadro, conseguido mediante su reunión, y que, a falta de algo mejor, puede sugerirnos la idea que se hacían de ella, es el siguiente: en el «cuarto piso» del cosmos, por debajo del «Cielo inferior», el plano diametral de la «esfera» estaba ocupado enteramente por la inmensa extensión del mar, digamos «el mar terrestre», sin que veamos bien sus relaciones ni con el océano cósmico —el Abismo, en el que flotaba la enorme esfera hueca del universo— ni con la capa freática universal del agua dulce, el Apsü. En el reborde externo, circular, de este mar, en los confines del mundo, quizás se había imaginado toda una interminable cadena de montañas para sostener el firmamento, como «las columnas del cielo» de que habla el libro bíblico de *Job* (26, 11). En medio de este mar inmenso se encontraba la tierra de los hombres, la nuestra, semejante a una isla, accidentada, pero plana, y cuyo centro, la porción más noble e importante, era, naturalmente, Mesopotamia.

De esta «geografía» nos queda al menos un testimonio, de alrededor del 700, en la forma de un «mapa» dibujado y comentado *(Iraq* 50, 1988, 147 s.). En él se ve, en el centro, dos inmensos círculos concéntricos que representan «el mar» (literalmente, en el texto: «el agua amarga», acre y salada: *marratu).* En el interior de este mar circunterrestre aparece, en forma de paralelepípedos para las regiones y de círculos para las «ciudades», toda la extensión de Mesopotamia, en sus partes esenciales, desde la montaña del Norte y Armenia hasta las ciénagas meridionales, lindando con el golfo Pérsico, y, en medio de todo, entre algunas localidades representadas —una simple elección, de la que no tenemos la clave—, Babilonia, centro del mundo. Más allá del doble «círculo marino», como para subrayar que, para alcanzar esos niveles, era necesario atravesar el mar o vastas extensiones de países lejanos, figuraban, en forma de triángulos, ocho (no quedan más que cinco en la deteriorada tablilla) «regiones» misteriosas, evidentemente muy apartadas y más supuestas que exploradas. Del texto, que explicaba su disposición, su extensión, su distancia o su contenido, ha subsistido demasiado poco para ofrecernos un cuadro satisfactorio. Quizá una de esas regiones, en el Extremo Oriente, evocaba el muy lejano extremo del mundo donde Gilgames había encontrado al héroe del Diluvio, inmortalizado y retenido en aquellos remotos confines y separado de los hombres (Bottéro, 1992, 176 s.). Quizás también otra desembocaba en el Extremo Occidente, sobre el misterioso «curso de agua» que se debía atravesar para alcanzar la morada de los muertos, en el Infierno (p. 135).

Cosmogonía

Ése era sin duda uno de los grandes misterios que, desde mucho antes de la Historia, más investigaron en el país, al menos los pensadores religiosos, si se juzga por el número excepcional de sus respuestas, escritas y conservadas, sin hablar del torrente mucho más voluminoso de las que sólo circularon de boca en boca y que el viento se llevó para siempre.

Se habrá comprendido, a propósito del origen de los dioses, que la *teogonia* no era más que el primer acto de la *cosmogonía.* En otras palabras, que el primer estado de las cosas —digamos, del universo— fue representado (puesto que no existía aún nada más que los dioses) por las divinidades: lejanas, misteriosas, enormes, mal identi-ficables y de las que apenas es posible saber cómo se las imaginaban (pp. 98 s.). Se habían sucedido, en generaciones consecutivas, a la manera de los hombres, hasta el nacimiento del fundador de la dinastía reinante, *An,* a partir del cual nacerían las divinidades familiares y comenzaría la cosmogonía propiamente dicha: la «creación»

de *nuestro* mundo, que fue elaborada y contada en diversas ocasiones y con no pocas variantes.

Esos relatos cosmogónicos (que se abren a veces con episodios teogónicos) sorprenden inicialmente por la variedad de soluciones que proponen a nuestra perplejidad ante el origen de nuestro cosmos. Protagonistas y *modus operandi* cambian a menudo de uno a otro. Los demiurgos, se daba por supuesto, eran siempre muy altos personajes divinos, pero no eran forzosamente los mismos en todas partes, o se ordenaban de modo diferente: también aquí se percibe claramente hasta qué punto la mitología no es forzosamente lógica y coherente. Tratando, en repetidos intentos aislados, de resolver el mismo problema, los autores de los diversos mitos —cosmogónicos y otros—, cada uno en su tiempo, en su medio, en su punto de evolución cultural y religiosa, con sus preocupaciones y su imaginario, quisieron ante todo responder de manera plausible a la pregunta, en busca de la única *verosimilitud* que podían ambicionar, de por sí múltiple y variada, sin preocuparse de otras respuestas, despreocupados por armonizarlas.

Aparte de ciertos casos concretos —como el *Poema de la Creación* (p. 100), producido en una situación histórica conocida y casi datable: la «promoción» de *Marduk* a finales del segundo milenio— apenas es posible clasificar en el tiempo esos cuentos multiformes, como tampoco, por lo demás, otras muchas piezas literarias. Aunque se puedan datar, muy a menudo sin gran dificultad ni audacia, las *copias* llegadas hasta nuestra manos, ¿cómo saber, a falta de otros indicios, hasta dónde se remontan los textos *originales,* enraizados, por su parte, en una larga e inasequible tradición oral (pp. 46 s.)? Tanto más cuanto que en ese antiguo país se prefirió siempre la acumulación a la sustitución (p. 81). Más que tratar aquí de situarlos en un orden cronológico ilusorio, será preferible insistir en su variedad y en la riqueza de imaginación que atestiguan, presentándolos según el sistema de explicación propio de cada uno: el término medio imaginario que cada uno de ellos ha retenido para proyectar luz sobre el comienzo de las cosas. Algunos, tomando de alguna manera el relevo de las listas genealógicas de los dioses, parten del gran binomio Cielo/Tierra *(An/Ki)* al que habían llegado, en suma, con el nacimiento de *An.* Quedaba llenar ese marco general del mundo, explicando de dónde provenía todo lo que tenemos ante nuestros ojos y a nuestro alrededor.

Que yo sepa, no existe mito cosmogónico que tome las cosas globalmente, detallando a la vez, como en un gran fresco, comparable al comienzo de nuestro *Génesis*, en todos sus aspectos fundamentales, la génesis de toda la ordenación y población del Cosmos. La mayor parte de los relatos, elucubrados como respuesta a un interrogante concreto, se contentan con iluminarlo genéticamente, dando más o menos a entender que, para los otros, la solución no era muy diferente.

Por otra parte, a diferencia de las listas teogónicas (pp. 97 ss.), las cosas no son dadas, normalmente, por la descendencia de una pareja de «padres», sino como producto de una operación determinada, con frecuencia no carnal, a cuenta de un Demiurgo aislado o asociado a otros: un dios, uno de los más grandes y poderosos, siempre del sexo masculino, jamás una diosa (su papel no era «crear», sino dar a luz); *An*, el Soberano del Cielo; *Enlil* más rara vez; con mayor frecuencia *Enki/Ea,* «productor y formador» por excelencia *(Nudimmud,* p. 70); y, finalmente, *Marduk,* como veremos.

Su modo de intervención, el desarrollo de su «acto creador», si se quiere, no se analiza ni describe en ninguna parte. Los verbos reservados para remitir a ellos, muy a menudo recurrentes, son todos po-lisémicos, vagos y ambiguos: sacados del vocabulario de la industria y la actividad de los hombres, no se refieren a una operación unívoca y precisa, sino que señalan ante todo el resultado: «hacer aparecer» algo *(supü);* «diseñar» una figura *(eséru);* «establecer sobre sus cimientos» *(sursudu),* o «elevar» *(ramü)* un edificio; «dar forma» a una construcción *(basämu);* «establecerla sólidamente» *(kunnu);* «fabricar», «hacer» algo *(epësu).* El más frecuente, también impreciso, es *banü*, que podía entenderse como relativo a la «manufactura» de un objeto, a la «edificación» de un inmueble, incluso a la «procreación» de un niño, y sobre todo —en función del contexto— del «modelado» de una estatua o de un objeto en arcilla, o de su «fabricación» en

un material cualquiera. Todo ello promete ya una gran variedad de mitos cosmogónicos. La única constante, afirmada en todas partes, cualquiera que fuere su expresión, era la relación de causalidad entre el Demiurgo y su obra. No se quería ni, en realidad, se podía apenas precisar; pero se mantenía firme en lo esencial: el mundo había sido obra de algún personaje sobrenatural.

He aquí al menos una selección de esos relatos de la creación: unos están en sumerio, posiblemente los más antiguos; los otros en acadio. Con frecuencia fueron elaborados por sí mismos, como una «explicación» independiente, pero se los incluyó en otras obras— especialmente de exorcismos, como base de un ritual— o de oraciones —para apoyar una petición— o lo que llamamos «tensones», especie de confrontación literaria entre dos realidades de orden económico, personalizadas, y cuyo valor y superioridad se trataba de establecer, enfrentándolas, por referencia (tácita) a sus prototipos, en el momento de su creación.

Hacia el principio del segundo milenio (no conozco nada anterior que ofrezca seguridad), el exordio de un cuento en sumerio referente a Gilgames presenta la primera formación del mundo, a partir del esferoide original, Cielo-Tierra, todavía mezclados y formando una sola masa, como un gigantesco *desgarramiento*, una *separación* li-minar, que inaugura la ordenación de ese enorme caos primitivo:

En aquellos días, aquellos días arcaicos,
en aquellas noches, aquellas noches lejanas;
en aquellos años, aquellos años antiguos,
cuando el Cielo fue separado de la Tierra
y la Tierra fue separada del Cielo,
habiendo *An* llevado con Él el Cielo
y habiendo llevado *Enlil* con Él la Tierra...

(Bottéro-Kramer, 1989, 479)

Lo que recuerda, un poco de lejos, los primeros versos de *El muy sabio* (verso 1700, en acadio; p. 200 s.), donde los tres dioses mayores «echan a suertes» sus lotes respectivos, inicialmente amalgamados, como si se tratara de un formidable volumen compacto que compartir (Bottéro-Kramer, 1989, *531:1-16).*

El tema de la *procreación* también se explota. Al principio de la tensón sumeria *Árbol contra caña* (en el paso del tercer al segundo milenio), Cielo/An y Tierra/Ki, ya separados, son dos esposos, y *An*, fecundando a *Ki* con el líquido espermático de la lluvia, la deja preñada de la vegetación, comenzando por los árboles y las cañas (Bottéro-Kramer, 1989, 480 s.), como se ve, después de la lluvia, cuando el suelo se cubre de verdor. Otra tensón, en la misma lengua y la misma época, muestra al dios, *Enlil* en este caso, que «hunde su pene en "la región montañosa", preñándola así de verano e invierno, fortuna del país» (Bottéro-Kramer, 1989, 481 *s.:12 s.)*, las dos grandes estaciones locales, marco y condición de todos los trabajos de agricultura y ganadería, aquí personalizadas.

Otro escenario de una producción que está contiguo a la *generación* es, remontándose bastante atrás en el segundo milenio, el de los ritos orales, en acadio, de un procedimiento de exorcismo (pp. 222 ss.) para curar el dolor de muelas. En él se prescribe arrancar el nervio dental, que se albergaba en la encía, bajo el diente, y que se tomaba por un «gusano». En primer lugar se hacía ver a ese «gusano» que había merecido su expulsión, porque su prototipo, apenas creado, negándose a obedecer los consejos de *Ea*, que quería darle por habitat un «fruto para chupar», había preferido lamentablemente la mandíbula. He aquí cómo se contaba su venida a la existencia:

Cuando *Anu* hubo creado el Cielo,
y el Cielo hubo creado la Tierra,

y la Tierra hubo creado los ríos,
y los ríos hubieron creado los arroyos,
y los arroyos hubieron creado el fango,
y el fango hubo creado el gusano...

(Bottéro-Kramer, 1989, 484 s.)

Era ésa una forma de creación «en cascada», un poco a la manera de las listas genealógicas. En todas partes se emplea el verbo *banü*, *y* no se nos precisa el cómo exacto de la operación. Pero se desarrollaba por etapas. Y está claro que si bien el narrador iba directamente a la única criatura que le interesaba, el gusano, podemos imaginar para todas las demás un proceso análogo.

El modelado de la arcilla sirve de clave a otro relato, en acadio, que puede datar de mediados del segundo milenio, y que preludiaba una ceremonia prevista para la construcción o la renovación de un santuario. También aquí todo está polarizado por ese objetivo concreto: el edificio sagrado, y el relato no trata más que del templo, a saber, su construcción y todo lo que se requería para su edificación, su ornamentación, sus riquezas, y por último «el servicio a los dioses» que allí se desarrollaba, bajo la forma de ofrendas suntuarias y alimentarias (pp. 153 ss.).

24 Cuando *Anu* hubo creado el Cielo
y *Ea* hubo creado el *Apsú,* su inorada,
Ea sacó del *Apsú* una pella de arcilla,
de la que creó al dios *Kulla* (patrón de la elaboración
de ladrillos),
para que presidiera la construcción/renovación de los
templos.

(Bottéro-Kramer, 1989, 487 s.) (p. 115)

Después de lo cual creó «cañaveral y bosquecillo», fuentes de otros materiales de la construcción; después a los dioses poseedores y patronos de las diversas técnicas de la madera, los metales y las piedras; después los grandes centros de producción de productos alimenticios, de recolección y de cultura; luego los dioses que presiden su preparación como comidas litúrgicas; a continuación, al rey, encargado de hacer que se ponga todo en acción al servicio de los dioses, en los santuarios; y por último a los hombres, los únicos verdaderos ejecutores y realizadores de todos esos trabajos. Se advertirá, entre paréntesis, una novedad, un testimonio más de lo «ilógico» de la mitología (pp. 93 s.): hacer nacer aquí de arcilla modelada un cierto número de divinidades que prevé, en otra parte, procedentes de padres, por procreación pura y simple.

Un mito muy corto, solamente evocado en algunas plegarias de exorcismo en acadio, desde la primera mitad del segundo milenio, podría sugerir que la Tierra había sido creada *(banü) por el río* (Bottéro-Kramer, 1989, 486), considerado en el país como sobrenatural y divino (el «dios del curso de agua»: *Id/Náru,* acadio, era muy conocido y objeto de devoción, p. 88). Como si se hubiera imaginado que este «río santo», casi la única agua fluvial en un país abocado a la sequía, no sólo había asegurado y mantenido la vegetación y la vida, sino que, mediante su curso, por decirlo así, había trazado y dado forma y límites al territorio. Sin embargo, el relato no tiene el suficiente contenido, tal como nos ha llegado, para que se le considere de otra forma que como una sugerencia cosmogónica posible, sin otros ecos (pp. 123 s.). Podrían citarse también diversos rasgos análogos, igualmente alusivos, y simplemente «anunciados», si no se tratara aquí de dar sólo una idea de la imaginación cosmogónica por medio de algunos ejemplos escogidos.

Sucedió que varios dioses juntos, especialmente los más eminentes, los miembros de la ilustre triada, como reinaban habitualmente en lo más alto del universo, fueron asociados, si no por el acto mismo de la Creación, al menos en su preparación inmediata, en su *planificación,* indispensable para una obra tan enorme, y que desembocaría pronto en la ejecución, confiada sin

duda a agentes menores. El modelo se había tomado, evidentemente, de la «fabricación industrial» de un utensilio inventado, cuyo perfil y confección forzosamente debía ser primero ideado y discutido por los expertos, antes de que se pasara a la «producción en serie». En estos casos, el relato se atiene a un cierto orden de cosas, y deja a otros la posibilidad de argumentar su valor explicativo. Así, cuando, en el prólogo de una tensón entre dos animálculos, se nos expone que:

Los dioses mayores, reunidos en Consejo
para crear el Cielo y la Tierra,
formar el azur, consolidar el suelo (?),
crearon los animales:
grandes animales salvajes, animales salvajes, bichos salvajes...

(Bottéro-Kramer, 1989, 495)

Para introducir el gran Tratado de astrología, se imagina a los mismos miembros de la augusta triada reunidos para «establecer sólidamente» *(kunnu)* el mundo de los astros, no solamente a fin de regular el tiempo, días y meses, sino para manifestar a los hombres, por sus movimientos y posiciones respectivas, los «presagios» que les anuncian su porvenir, según la creencia básica de la adivinación «deductiva» (pp. 203 ss.).

Cuando *Anu, Enlil* y *Ea,* los dioses más grandes,
hubieron sacado, en su Consejo, los planos del Cielo y de la
Tierra,
y hubieron encargado a los dioses astrales mayores
producir el día y asegurar la secuencia regular del mes
para las observaciones astrológicas de los hombres,
¡se vio entonces cómo salía el Sol
y cómo la Luna brillaba para siempre en pleno Cielo!

(Bottéro-Kramer, 1989, 493)

El cuadro cosmogónico más detallado, más impresionante, y también el más famoso, es aquel que, después de su publicación, en el último cuarto del segundo milenio, marcó sin duda profundamente las mentes, sin imponerse no obstante de manera categórica en todas partes, lo que habría contrariado el espíritu de las «religiones prehistóricas» (p. 25): el *Poema de la Creación.* Lo llamamos así de manera bastante impropia, pues su objetivo no era en absoluto básicamente teogónico, cosmogónico o antropogónico, si bien tocaba en efecto este triple capítulo. Quienes antiguamente lo utilizaban lo citaban habitualmente por su *incipit: Enüma elis,* «Cuando en lo alto...» (p. 80). Es un largo poema de unos mil cien versos en lengua acadia, repartidos de manera regular en siete tablillas, de estilo elevado y austero, más didáctico y afectado que verdaderamente lírico, y que, por suerte, hemos recuperado casi íntegro[19].

La intención de sus autores no era crear una obra básicamente pedagógica, sino *apologética* (véase *ibid.);* se trataba de *demostrar* que *Marduk,* llegado tarde al panteón (hijo de *Ea,* pertenecía a la «tercera generación» de dioses, p. 100), y apenas conocido antes del segundo cuarto del segundo milenio, había merecido llegar a ser el primero de los dioses, su soberano, y señor del mundo y de los hombres, sucediendo así a *Enlil,* que, hasta entonces, había ocupado, solo e incuestionado, ese lugar supremo. Su demostración es a la vez completa y rigurosa, por decirlo así, en cuatro argumentos.

---

[19] J. Bottéro y S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'Homme. Mylhologie méso-potamienne,* Paris, 1989, pp. 603 s.: texto traducido y comentario.

Marduk merecía, antes de nada, el primer lugar entre los dioses, pues era el más perfecto de todos, de algún modo «el más dios». Era para fundamentar esta afirmación (pp. 70 s., 86) por lo que el *Poema* comenzaba con una *teogonia*, resumida anteriormente (pp. 80 s.). Su idea directriz es la convicción de que los dioses, con el tiempo, en una interminable evolución desplegada en las listas teogónicas (pp. 97 ss.), habían avanzado, como todos los seres vivos, en el sentido de un perfeccionamiento progresivo —ya avanzaba por su parte el inteligente autor de la *Teodicea* (p. 219) que «los primogénitos son siempre endebles, pero los nacidos después son mejores»—. La teogonía del poema está, pues, construida sobre ese motivo: comienza con fuerzas gigantescas, prodigiosas, pero brutas y primitivas (Mar y Agua dulce), que producen primero divinidades toscas y como inacabadas (los *Lahmu,* por ejemplo pp. 98 s.), y sólo después los seres sobrenaturales en plena posesión de su naturaleza y sus beneficios: *Anu* y su hijo, *Ea.* En la lógica de esta línea ascendente, el hijo de este último, el último nacido de los dioses, *Marduk,* se revela desde su nacimiento como «diez veces, cincuenta veces» más dios que los otros (p. 86). Es, pues, por su perfección, el más digno de estar al frente de ellos. Tanto más cuanto que le deben la vida: cuando *Tia-mat,* la madre de todos, es incitada por los dioses «antiguos» a aniquilarles, fue él, *Marduk,* quien se ofreció heroicamente para defenderles, y quien venció y abatió a la diosa enorme y fatal.

No era menos merecedor de ser puesto a la cabeza del mundo, pues fue su diseñador y autor, habiéndolo dispuesto y creado, como vimos anteriormente (p. 80 s.), con los formidables despojos de Tia-*mat.* Aquí, los autores del *Poema* entraron en más detalles de los que yo voy a entrar, para precisar mejor (sin que su discurso nos resulte siempre nítido) cómo *Marduk,* para fabricar el Cosmos, utilizó realmente *todo* del gigantesco cadáver, además de su formidable cuerpo: de su *cabeza* hizo la masa montañosa del norte del país (el Cáucaso); de sus dos *ojos,* la doble fuente del Eufrates y el Tigris (Bottéro-Kramer, 1989, 633 s., *V:54 s.)* (en semítico, la misma palabra designaba «el ojo» y «la fuente»), y «de sus pechos, las cadenas de montañas, a lo lejos»... (Bottér,o-Kramer, 1989, 634:57 s.).

Por último, *Marduk* debía ser el soberano de los hombres, porque sólo él los había pensado y los había «creado», como se explicará más adelante (p. 128).

Esta amplia síntesis está en dependencia evidentemente estrecha de toda una larga tradición de mitos, orales sobre todo, pero también escritos: listas teogónicas y relatos, cuyos autores retomaron, rehicieron y reordenaron, clarificando a nuestros ojos, en alguna medida, su imaginario en un sentido definido. Con la promoción de *Marduk,* que el *Poema* debió de contribuir a establecer, esa tradición se difundió por el país, e incluso fuera —sin hablar, más tarde, de su autoridad «filosófica» entre los griegos, autoridad atestiguada todavía en el siglo v de nuestra era (Bottéro-Kramer, 1989, 678 s.)—, como se puede deducir del número de copias que hemos recuperado, muy a menudo deterioradas, como cabe suponer, de norte a sur del país, no menos que de la asombrosa estabilidad de su texto, del que sabemos que se lo recitaba íntegramente, llegado el caso, en el curso de ceremonias litúrgicas, al menos en Babilonia (p. 188).

Para poner de nuevo las cosas en su sitio, hay que decir que el *Poema* no representó nunca, a ojos de sus autores y usuarios, un «libro santo», una «autoridad religiosa», una verdadera «doctrina» que se impusiera como la única comprobada y creíble, nociones todas diametralmente alejadas de una religión «popular» como era la del país (p. 25). Basta pensar que después de su promulgación, y aunque el clero de Babilonia logró llevar a *Marduk* a las nubes, este dios nunca reemplazó realmente a *Enlil, y* menos aún lo eliminó de una vez por todas en el país; no entró nunca en una fórmula renovada de la antigua triada, que encontramos siempre, tanto después como antes del *Poema,* en su forma tradicional: *Anu, Enlil y Ea.* Aquel país, repitámoslo una vez más, prefería la acumulación (aunque fuera ilógica) a la sustitución (pp. 81, 107).

Otro indicio de que la cosmogonía presentada por el *Poema* no era, en el mejor de los casos, más que una «imaginación» entre otras, es que una vez publicada todavía se idearon y trenzaron nuevos mitos, diferentes, y aparentemente no menos bien recibidos, para resolver el mismo

problema. Recordemos aquí al menos uno, que se recitaba de manera similar en el curso de una ceremonia de inauguración de un santuario, nuevo o restaurado (pp. 110 s.). No conservamos de él más que una cuarentena de versos, conocidos por dos o tres fragmentos independientes de principios del primer milenio, en otras palabras, *posteriores* a la difusión del *Poema de la Creación;* también

Marduk era aquí el único Demiurgo, pero el cuadro se presentaba de muy distinto modo. Se insistía, para empezar, en el estado «negativo» de las cosas anterior a la creación, en su «todavía-no-ser», si es posible decirlo así, y, puesto que era, en suma, el tema de la composición, pensando sólo en las construcciones sagradas, a la vez santuarios y ciudades de las que eran el centro:

1 Ninguna morada santa, ningún templo en su localidad santa,
se había erigido todavía...
Ninguna caña había salido aún del suelo,
ningún árbol había aparecido,
ningún ladrillo se había colocado,
ningún molde de ladrillos había sido fabricado,
ninguna morada se había levantado,
ninguna ciudad se había construido...

(Bottéro-Kramer, 1989, 497 s.)

Y ese no-ser original lo imaginaba el mito, retomando desde otra perspectiva una imagen del *Poema*, incluso recuperando más adelante a la vieja *Nammu* solitaria, como una inmensa extensión de agua marina (p. 100):

10 Todos los (futuros) territorios no eran (todavía) más que mar.

Fue entonces cuando *Marduk* creó ese cimiento indispensable de todas las construcciones, ya sean ciudades o edificios, la Tierra, la misma que la cosmología se representaba como una especie de inmensa isla plana en medio de la extensión marina (p. 103), una balsa cargada de tierra:

17 *Marduk* dispuso, pues, una balsa en la superficie del agua, produjo polvo y lo amontonó sobre la balsa.

Y habiendo permitido desde entonces el zócalo terrestre que allí se edificaran casas, *Marduk,* con este fin, y para servir a los dioses, creó a los obreros de esas empresas, los hombres:

18 Para dejar a los dioses ociosos, en ese lugar de su beatitud, *Marduk* produjo a los hombres.

Y para que los hombres tuviesen con qué subvenir al servicio de los dioses, creó a continuación todo lo que éstos tendrían que explotar para su trabajo, comenzando por las fuentes alimentarias: animales y plantas (p. 110).

De este rápido y variado recorrido cosmogónico se desprende un doble axioma que atribuir a la religión y el pensamiento mesopotá-micos. Primero, que nada salió de la nada, noción totalmente ausente de esa cultura. No había en ella la menor idea de una *creación ex nihilo.* En el comienzo del mundo, en el comienzo de todo, no hubo más que un enorme Caos, algo inmenso y compacto, donde todo se encontraba incluido y enmarañado, y de lo que todo fue poco a poco sacado, explicitado y puesto en su lugar, por la intervención de un actor: un Demiurgo. Segundo, que este último era siempre un dios; fuera él quien fuese, cualquiera que fuera el medio por él utilizado —y ciertamente no se lo imaginó mal—, fue siempre y en todo lugar su acción la que resultó decisiva. En otras palabras, en el dominio cosmogónico como en cualquier otro, la

mitología dejaba el campo libre a la fantasía en cuanto a los *términos medios,* pero era firme e inquebrantable en cuanto a las *causas.* ¿No era eso lo lógico y esperado, habida cuenta de que si, desde la noche de los tiempos, se había postulado la existencia y la presencia de esos seres sobrenaturales era precisamente para resolver los insolubles enigmas planteados por la presencia y la marcha de las cosas (p. 102)?

El gobierno del mundo

Pues sin que estuviera explicitado en ninguna parte, todo sucedía a los ojos de aquellas gentes como si el funcionamiento del universo, tanto en sus rutinas sempiternas como en sus virajes más o menos brutales, de la naturaleza, de la sociedad de los hombres y de la vida de cada uno, no hubiera sido en suma sino una creación continuada. Una vez aparecido y puesto en funcionamiento el mundo, todo lo que en él sucedía, incluidos sus orígenes, se encontraba uniformemente referido a los dioses como sola causa determinante y última. En este plano, su acción —a diferencia de sus intervenciones cosmogónicas, siempre más precisadas, se comprenderá algo más adelante (pp. 206 s.) cómo una acción e intervención de este tipo se manifiesta en el sistema adivinatorio— era ordinariamente más difusa, sobre todo cuando se trata de asuntos comunes y excepto en el caso de que se juzgara necesario designar por su nombre a los autores de una intervención sobre las cosas. Por lo demás, no se tenía habitualmente la claridad suficiente, y la acción divina sobre la marcha de las cosas y la vida de los individuos era más bien anónima: eran «los dioses» quienes manejaban todo, sin que nadie se preocupara de discernir y determinar cuál o cuáles de ellos en cada caso. Un poco como en la cosmogonía (p. 116), lo importante era que los dioses lo manejaban todo y que se tuviera conciencia de ello. Apenas tenía utilidad ir más allá de esta convicción universal y suficiente.

En este sector, la metáfora fundamental se tomaba siempre del poder real y del gobierno del país (p. 60). Como si en la alta jerarquía sobrenatural, lo mismo que aquí abajo, toda la autoridad permaneciera, ciertamente, concentrada en las manos del soberano, pero se encontrara de hecho delegada por él, a la manera de una «pirámide de poderes» (pp. 74, 76), en sus numerosos representantes, los cuales, de arriba abajo, no actuaban sino en su nombre, de modo que la autoridad parecía de ordinario «venir de arriba», simplemente y sin más precisiones.

Sin duda subsistía, al menos vagamente, la vieja convicción de que cada uno de los dioses, inicialmente vinculado a uno de los engranajes del mundo, e imaginado para explicar su funcionamiento (pp. 67 s.), tenía ahí su dominio, que dependía ante todo de él: las tormentas y los vientos, la lluvia y la nieve, eran imputados a la acción de *Adad;* los movimientos del sol, a *Samas;* los de la luna, a *Sin;* el cultivo de cereales dependía *de Asnan y* el pastoreo del ganado menor a *Lahar,* mientras que los poderes y los efectos del fuego competían a *Gibil,* etc.

Por otro lado, tratándose de los individuos, la devoción popular había desarrollado la conciencia de que, para ocuparse de él y asistirle, cada uno tenía su «dios personal» y su «diosa personal», cuya función precisa no percibimos bien, pero con quien le unía de todas formas un lazo particular de dependencia, y que ejercía más o menos respecto a él la misma función que los grandes dioses desempeñaban con respecto a las diversas partes del mundo (p. 65). Sin duda, en su vida religiosa, en su vida en general, en su visión y aprehensión de las cosas, cada uno debía contar, más o menos, con él, contarle lo que le ocurría y dejarle dirigir su existencia, por medios aparentemente muy personalizados e «íntimos» para que se pudiera saber más de ello.

En todas partes los dioses intervenían, pues, constantemente y en todo lugar en la marcha de las cosas, como los reyes en los asuntos de su reino. Y como ellos también, expresaban su voluntad a ese respecto mediante sus «palabras» *(amatu),* sus «mandamientos» *(qibítu),* que no necesariamente se pronunciaban, sino que se suponían inscritos, de alguna manera, en el desarrollo y la rutina de los acontecimientos y las cosas. Incluso si, en cosmogonía al menos, no parece haberse valorado conscientemente la eficacia de esas palabras y esas órdenes, se les reconocía una fuerza y unas cualidades proporcionadas a las de sus augustos emisores en persona:

lo que así salía de la boca de los dioses era «sublime» *(siru),* «poderoso» *(gasru),* «imponente» *(kabtu),* como sus mismos autores (p. 84); y sobre todo, siempre como ellos, «imperturbable», es decir, «imposible de modificar, y todavía menos de anular» *(isa la innennü, lä utakkaru...);* sólo sus autores estaban en condiciones de revocarlo o reformarlo.

Las palabras y voluntades de los dioses podían estar escritas; toda la doctrina de la adivinación llamada «deductiva», específica, de los mesopotamios (pp. 203 ss.), se basaba, como veremos, en el hecho de que los dioses eran libres de comunicar a los hombres, a su antojo, su voluntad con respecto al futuro, bueno o malo, «inscribiéndolo» en las cosas de la naturaleza, a medida que las hacían (pp. 205 s.). Pero podían también notificarlo «al oído», deletreándolo o revelándolo, aunque fuera en sueños (pp. 199 ss.). O estaba en el fondo de todo lo que, en la vida personal o social, nos obliga a actuar, o nos prohibe hacerlo.

Más allá de la escritura o las palabras de los dioses para expresar su voluntad y su acción sobre las cosas, se llegó hasta el «pensamiento» que precede y da forma al discurso: al «designio» *(usurtu),* a la «decisión» mental *(purussü),* llegando de este modo a la zona «interior» del espíritu de los dioses, donde maduraban y se elaboraban sus deseos, donde se tomaban sus decisiones.

En este capítulo, el término más fuerte y, sin duda, a ojos de los mesopotamios antiguos, el más rico y significativo a la vez que el más característico de su manera de ver, era *simtu* (en sumerio nam, o nam-tar): el «destino», la «suerte», el «futuro», previsto y querido, del mundo, de un país o de un hombre, tal como los dioses lo habían «determinado», «planteado», y «decidido» *(samu).* Así como en este mundo las grandes decisiones políticas referentes al futuro del país y de sus subditos eran tomadas y promulgadas por el soberano, después de haber sido, si era necesario, preparadas y discutidas en la «Asamblea» —el o los diversos consejos políticos que el soberano debía convocar y escuchar—, así también se había imaginado una «Asamblea» (puhru/ukkin) de los dioses, en cuya sesión, bajo la presidencia del Rey de los dioses, se debatían y decidían los destinos del universo, los dioses y los hombres[20]. El resultado de esas deliberaciones apremiantes e irrevocables era inscrito, por el «secretario» del Consejo, en una tablilla, la «Tablilla de los destinos» *(tuppi simätí),* que registraba así, reforzadas y memorizadas para siempre por medio de la escritura, las voluntades «gubernamentales» de los dioses. Esta tablilla aseguraba a su poseedor el poder supremo sobre todo el universo, dioses y hombres, los cuales se encontraban mencionados en ella, cada uno con la suerte particular que se suponía le correspondía. Es esa tablilla la que en el *Poema de la Creación, Marduk,* tras la muerte de *Tiamat,* arranca al dios *Qingu,* el impostor, para «fijarla en su propio pecho, después de haberla marcado con su sello» (Bottéro-Kramer, 1989, 630, *IV:121 s.),* pues, en adelante, sólo él será el Señor universal de las cosas. Y en el mito de *Anzü* (Bottéro-Kramer, 1989, 389 s.) toda la marcha del universo queda desorganizada y bloqueada, con los dioses incapaces de intervenir eficazmente en él, desde el momento en que *Anzü* el felón roba traidoramente a *Enlil* la «Tablilla de los destinos», junto con los otros talismanes del poder.

El conjunto de esos «destinos» parece haber sido más o menos considerado tácitamente como parte integrante de un inmenso «plan», concebido y destinado a ser realizado por los dioses, y que afectaba al futuro entero del mundo y de todos sus elementos, cosas, plantas, animales y hombres. Tanto más cuanto que el *destino* de cada uno respondía a su *nombre,* en la creencia, más de una vez subrayada aquí, de que el nombre *era* la cosa nombrada, sonorizada por la pronunciación, y materializada por la escritura. El *destino* que los dioses le habían asignado confería en definitiva a cada ser lo que nosotros llamamos su «naturaleza» en el sentido antiguo y filosófico de la palabra: todo lo que le era necesario para realizar el papel que le correspondía en el inmenso mecanismo del universo. También los dioses tenían cada uno el suyo: sin que, a falta de documentos

[20] Se alude con frecuencia a estos Consejos y Asambleas deliberativas de los dioses, siempre sobre el modelo gubernamental de los hombres. Así, en particular, en el *Poema de la Creación: 1:55,132,149,153; III:132,* etc. (J. Bottéro y S. N. Kramer, 1989, pp. 607 s. y *passim; y* aquí, pp. 112, 126).

explícitos, podamos llegar a pensar que, bajo el nombre de «destino», los antiguos mesopotamios llegaran nunca a la concepción de una verdadera *Heimarméné,* una necesidad universal e impersonal que rige implacablemente el universo entero (p. 243) y cada uno de sus componentes, de los dioses a las cosas. Si bien es cierto que, con el tiempo (en el primer milenio en cualquier caso), se sopesó y experimentó en buena medida el carácter sobrenatural y «divino» de la palabra misma «destino» para colocarle delante a veces, preferentemente en plural, el «clasificador divino», que le confería la naturaleza de aquellos que eran sus señores y hacía de él algo así como un ser personalizado y sobrenatural: «¡Que sean aplacados —se lee en la plegaria de un exorcismo— el corazón de tu dios y de tu destino, la mano de tu dios y de tu diosa!» (Zimmern, 1901, 178 s., n.°61,II:7).

No es fácil encontrar un lugar, en el mecanismo del gobierno del mundo por los dioses, al misterioso término m e, que parece por lo demás haber tenido especial importancia en la visión tradicional sumeria y arcaica (p. 58, n. 3). Remite ciertamente a un poder, un poder privilegiado, reservado a ciertos dioses, normalmente los situados más arriba: *An* y *Enki,* sobre todo, habiéndolo obtenido *Inanna,* parece ser, oblicuamente de este último, como explica un famoso mito *(Inanna y Enki)* (Bottéro-Kramer, 1989, 230 s.). Se había redactado de estas m e una larga lista de más de cien rúbricas. Se trataba ahí únicamente de datos propios de la elevada cultura urbana, detallada en otros tantos componentes, y que inicialmente sólo *Enki había* poseído, en Eridu, en el origen, pero que, en un momento de ebriedad, había regalado generosamente a «su hija», *Inanna* (p. 91), la cual se había apresurado a transferirlo todo a su ciudad de Uruk, dándole de esta manera acceso a la elevada civilización confinada hasta entonces en Eridu. Las m e eran básicamente esos elementos culturales, efectos del ingenio y la capacidad creadora de los dioses, *Enki* el primero, mitológicamente imaginados, en este caso, como otras tantas piezas de un tesoro.

La palabra es por sí misma imposible de traducir exactamente a nuestra lengua (lo era ya al acadio, donde tenía más de un equivalente), a no ser por una larga perífrasis, pues evocaba simultáneamente varios campos semánticos a nuestros ojos dispares. Tenía algo de on-tológico, refiriéndose evidentemente, de una manera o de otra, a la «naturaleza» de las cosas en cuestión; pero las m e parecen haber insistido en un aspecto a la vez precioso, rico y sobre todo secreto de esa naturaleza, aspecto conocido sólo por las divinidades que lo controlaban. Al mismo tiempo, la posesión de las m e confería a esos dioses un indiscutible prestigio y poder, del que se enorgullecían y con el que incluso se protegían. *Inanna,* al descender a los Infiernos, lugar lleno de peligros, llevó consigo todas (aquí, «siete») las m e a su disposición, para defender su cuerpo, así como sus vestidos y joyas.

Existe alguna posibilidad de que m e derive de una visión mitológica arcaica —de ahí su oscuridad—, que ponía especialmente de relieve la intervención y autoridad de algunos dioses sobre la vida cultural de los hombres. Pero no se ve que hubiera que ir más lejos y reconocer en ellos y en su posesión y manejo un elemento universal y fundamental del gobierno del mundo en su conjunto: solamente la capacidad de ciertos grandes dioses de intervenir con eficacia en un sector dado de la naturaleza, la cultura y la vida.

El fin del mundo

Los documentos que poseemos no nos permiten saber si los antiguos sabios de Mesopotamia reflexionaron sobre elfin *del mundo.* Beroso (p. 240) (Burstein, 1978, 33a) lo daría a entender, atribuyéndoles una doctrina según la cual la duración total del mundo debía ser de «doce veces doce sares de años», es decir, ciento cuarenta y cuatro «sares», que suponen quinientos dieciocho mil cuatrocientos años, de los que habían transcurrido ya, en su tiempo, cuatrocientos treinta y dos mil años desde los reinos antediluvianos de la *Lista real sumeria* (Jacob-sen, 1939, *passim),* más treinta y cuatro mil ochenta, o según otra cronología, treinta y tres mil noventa y un años, desde el fin del Diluvio a la Primera Dinastía babilónica; más mil quinientos sesenta y cuatro años desde

esta dinastía hasta Alejandro Magno, contemporáneo del citado Beroso.

No nos quedarían, pues, más que doce «sares» de años, es decir, cuarenta y tres mil doscientos años de existencia...

Dado que Beroso es un testigo no sólo muy al corriente de las tradiciones de su país, sino en general muy fiel, es probable que sea ése el eco de especulaciones auténticas —cuyo vértigo no tiene nada de sorprendente para quien conozca las cifras fantásticas que la misma *Lista real sumeria* atribuye a los viejos reyes, sobre todo anteriores al Diluvio—. Pero, faltos de documentos locales, no podemos estar seguros de nada, ni precisar más. Y, de cualquier manera, existen grandes posibilidades de que si tales especulaciones se hicieron, no tuvieran nada de oficial, y todavía menos de fundamental en el sistema religioso. Por último, en lo que nos queda de su libro Beroso no dice una palabra del verdadero problema: los sabios cuyas elucubraciones relata ¿pensaban en el fin de *un* mundo —¿reemplazado entonces por qué?—-o en el fin, absoluto, *del* mundo, que desaparecería para siempre?

LA MITOLOGÍA DEL HOMBRE

Habida cuenta de la intervención constante y universal de los dioses en el universo, los antiguos mesopotamios buscaron e imaginaron igualmente respuestas a los problemas fundamentales que les planteaba la existencia y la vida de los hombres.

Universalismo

En primer lugar es necesario señalar que si bien tenían a su país y a sus habitantes, por supuesto, por el centro y pináculo del mundo, no eran menos conscientes de que la acción de los dioses se extendía mucho más allá; tenían, pues, una visión universalista de sus dioses.

No se tuvo jamás en ese país la menor idea de lo que nosotros llamamos «racismo». La noción de «extranjeros» *(ahü,* bar en sume-rio) no tenía validez más que en el plano lingüístico, económico y político; y esos «extranjeros» no eran objeto de oposición, aversión o rechazo más que en la medida en que, por conflictos fortuitos de intereses más o menos efímeros, eran considerados, *hic et nunc,* como «enemigos» *(nakru;* en sumerio kúr) y combatidos como tales.

Los rasgos, de naturaleza o de cultura, que distinguían a «los otros» —color de la piel, particularidades somáticas, vestimentas y costumbres, lenguaje incomprensible— nunca llegaron en Mesopota-mia, por lo que sabemos, a erigir contra ellos barreras, no ya de odio, sino ni siquiera de alteridad verdadera. Todos los hombres eran, antes de nada, indiscutiblemente, hombres.

Incluso los dioses propios de los extranjeros, y citados por sus denominaciones bárbaras (como *Susinak, Lahuratil, Humban...* de los elamitas; *Melqartu, Baal-sapünu, Astartu...* de los fenicios; *Atar-samaim, Rusa'u, Nuha'a...* de los árabes; *Haldia y Bagbartu...* de los urarteos), todos esos nombres se encontraban en la escritura uniformemente adornados del «clasificador» de la «estrella», que los distinguía como dioses, considerados no como «ídolos», sino ontológicamente en pie de igualdad con los miembros del panteón mesopotámico; no conocemos ningún caso en el que se les cuestionara, de una manera u otra, su carácter divino.

Habituados desde la época de la simbiosis sumero-acadia (pp. 68 ss.) no sólo a la multiplicidad y variedad de divinidades, sino a su sincretismo mutuo, los mesopotamios equipararon a las suyas las divinidades extranjeras; sin hablar del *Dagan* semítico-occidental, igualado a *Enlil,* incluso adoptado como tal (p. 78), nos queda, por ejemplo, una lista de divinidades cassitas, en la que cada una de ellas es asimilada a otra divinidad correspondiente de Mesopotamia: *Ma-ratta* era *Ninurta;*

Sihu, Sin; y *Kamulla, Ea...* Los panteones extranjeros fueron tenidos tácitamente por lo que eran: producto de culturas diferentes, desempeñando sus miembros en ellas un papel análogo al que tenían, en Mesopotamia, los dioses indígenas. Todo sucedía como si, en el plano sobrenatural, se hubiera, en suma, reconocido la existencia de un cierto número de *funciones divinas,* cuyos titulares llevaban, según los países y las culturas, nombres y personalidades diferentes, de forma más o menos parecida a los oficios políticos, que eran a fin de cuentas casi los mismos en todas partes, difiriendo sólo sus denominaciones, así como los individuos que los ejercían. Respecto de ellos, como por otra parte con los gobernantes, no se sentían obligaciones de servicio; no se sentía interés por su persona como tal o el modo de ejercicio de su poder; no se esbozaban mitos referentes a ellos. Esas cuestiones sólo se planteaban con los dioses del país. Pero era evidente que el papel de aquéllos, fuera el que fuese, y aunque no se les prestara demasiada atención, era *universal.* Lo mismo que sus intervenciones cosmogónicas no se entendían como referidas únicamente a Mesopotamia, por preeminente que ésta fuera, sino respecto del universo entero, y así su papel frente a los hombres era coextensivo a los hombres, y universal como ellos.

Como hemos visto anteriormente (pp. 53 ss.), *Enlil* era «... el Grande y Poderoso Soberano, que domina el Cielo y la Tierra, que Sabe todo y comprende todo...»; *Enki,* «el Soberano de todos los hombres...»; se decía de *Samas:*

10 ¡Tu salida gloriosa ilumina la existencia de los hombres:
todos se vuelven hacia tu maravilloso esplendor!
15 ¡Cuando apareces, oh *Samas,* los pueblos se prosternan;
todas las gentes, en todos los lugares, se inclinan ante Ti!
22 Desde el Cielo sostienes, sin ayuda, todos los países.
24 Cuidas de todos los habitantes de la Tierra,
Tú haces pacer a todos los seres vivos sin excepción...

y se celebraba a *Istar* como «... Soberana de todas las regiones, Reina de todos los hombres...».

Todo lo que leeremos, en el curso de este capítulo, sobre los dioses de Mesopotamia, deberá por consiguiente entenderse, vir-tualmente, de todos los hombres, del hombre como tal.

La antropogonía y la razón de ser de los hombres

Un fenómeno interesante, incluso si su alcance es reducido, es que, a diferencia de la multiforme cosmogonía (pp. 107 ss.), no tenemos prácticamente más que una sola presentación mitológica del origen del hombre.

De algunas expresiones sumerias, regularmente utilizadas por otra parte para señalar «el crecimiento» de las plantas y su «salida de la tierra», se ha querido concluir la existencia (después de todo plausible) de un tema antropogónico que habría presentado la primera aparición de los hombres según el modelo de la aparición de los vegetales: por «salida del suelo», por «emersión». Pero no tenemos sobre ello el menor relato explícito, y existen por tanto posibilidades, por el momento, de que se trate no de una verdadera *explicación,* sino de una *metáfora* sin otro alcance que el literario, como sucede quizás con el «Río creador» (p. 111).

La única «imaginación calculada» que responde, en nuestra opinión, al eterno «¿por qué los hombres?», «¿por qué nosotros?», nos es referida por algunos escritos mitológicos cuya expresión más clara, y sin duda más antigua, era tema de un gran poema, en acadio, compuesto aparentemente poco antes que los fragmentos más antiguos que de él hemos recuperado: están firmados y datados a finales del reinado de Ammisaduqa (1646-1626), cuarto sucesor del gran Hammurabi de Babilonia. Lo designamos con el nombre de su héroe, que desempeña en él el papel de rey del país, *Atrahasís,* «El muy sabio» (Bottéro, 1989, 527 s.). Es una obra de unos mil doscientos versos, repartidos en tres tablillas. No nos queda de él más que aproximadamente unos

dos tercios, lo bastante para comprender su desarrollo y su sentido. Es necesario resumirlo aquí no sólo como testimonio capital del pensamiento religioso y de la «mentalidad» en materia de antropogonía de aquellos viejos antepasados, sino también porque, en una lengua a la vez noble y clara, de una discreta dignidad, es una de las grandes obras maestras del pensamiento y la literatura de Mesopotamia, en el curso de su gloriosa época paleobabilónica. Además, es fácil ver en él el prototipo de los primeros capítulos del libro bíblico del *Génesis*, tratado evidentemente con un espíritu completamente distinto del de los mesopotamios[21]. Recuperando y ajustando algunos motivos mitológicos tradicionales, pero muy reelaborados, el autor, desconocido, construye una vigorosa síntesis, coherente y persuasiva, de toda «la historia» de los hombres, desde su aparición primera, y durante el curso de la «era mítica» de formación de las cosas, hasta la apertura de la «era histórica», desde entonces uniformemente desarrollada sin ninguna innovación fundamental.

En ninguna parte se habla de teogonia: ¡los dioses existen, eso es todo! Y la única alusión a la cosmogonía, como se ha visto anteriormente (p. 109), es la partición inicial de la masa del mundo entre los tres dioses principales, como herederos que hubieran echado a suertes sus lotes de herencia. El relato arranca del tiempo en que, no existiendo todavía los hombres, los dioses debieron organizarse para procurarse, mediante su propio trabajo, todos los bienes de consumo y de uso que les eran indispensables. Como entre los hombres, más tarde, la clase alta, los jefes (los *Anunnaki*, p. 79), habían llenado de cargas a la clase baja (los *Igigi: ibid.), y* éstos se habían agotado organizando y trabajando la tierra, como un inmenso campo cultivado.

Al cabo de interminables años de trabajo, se sienten tan agotados y hartos de ser así explotados, que hacen una verdadera huelga y, negándose a continuar su trabajo, destruyen incluso las herramientas, para romper los puentes tras de sí. Piden, en suma, no sólo ser dispensados de su pesada tarea, sino ser tratados en pie de igualdad con sus jefes, con los que después de todo comparten la naturaleza. Surge un gran pánico en la sociedad divina, a partir de entonces amenazada por el hambre y la miseria. Los dioses celebran consejo, y el más inteligente e ingenioso de ellos, *Enki/Ea*, propone el plan de salvación que ha imaginado.

Se trata de crear un sustituto de los dioses trabajadores, que será el hombre. Su cuerpo será modelado con arcilla, no solamente porque ésta era, en aquel país, la materia primera omnipresente y plástica por excelencia, sino porque implicaba la limitación del óbito; «morir», se decía, en recuerdo del polvo de tierra en que se convierten los huesos, «volver a su arcilla». Este hombre así constituido nunca podría, pues, como los *Igigi*, interrumpir su trabajo para tratar de obtener una condición superior, igual a la de los dioses. Pero había que «animar» esa arcilla para que el sustituto con ella construido se encontrara en condiciones óptimas para realizar su misión laboriosa, de la forma más parecida posible a sus predecesores divinos: se amasaría, pues, el barro con la sangre de un dios de segundo orden, inmolado para ese fin.

En realidad, el proyecto de *Ea*, así resumido, era mucho más sabio y sutil, y más vale dar de él una idea más precisa y justa, al mismo tiempo que de los razonamientos de aquellos antiguos teólogos. Se basaba en una de esas asonancias que, en su convicción, eran siempre de orden no meramente fonético y fortuito, como nosotros pensamos, sino verdaderamente ontológico y por tanto significativo, en la medida en que estaban persuadidos —tenemos de ello algunos ejemplos (pp. 69, 90, 95)— de que el *nombre* de una cosa no era, ni más ni menos, que la propia *cosa. Ea* eligió para tal componente del hombre a un dios llamado *Wé,* por otra parte desconocido en el panteón (y, quizá, más o menos forjado para la circunstancia); el autor del proyecto subrayaba, como razón de su elección, por una parte su condición de «dios» *(ilu);* por otra, que estaba dotado de «espíritu» *(tëmu).* Añadiendo a *Wë* la mención de su naturaleza divina, *ilu,* se obtenía el nombre acadio del hombre: *(a)wëlu,* o *awïlu,* en otras palabras, el hombre en sí mismo. Y si se

[21] «Le modele babylonien de la Ge*nèse* biblique»: *L'Histoire,* 164 (1993), pp. 14 s. Véase igualmente aquí, más adelante, pp. 237 s.

unía al mismo nombre de *Wë* el recuerdo de su «espíritu», la mezcla daba *Wetem(m)u,* que designaba todo lo que, después de su muerte, debía quedar del hombre: el «fantasma» (pp. 132 s.)[22]. *Ea* construía de esta manera el sustituto de los dioses en su realidad compuesta, a la vez semántica —del «Wë» y el «dios», por una parte, del «Wé» y el *tëmu,* por otra—, y en su realidad ontológica —*awïlu,* por una parte, y *(w)etemmu* por otra—, el «hombre» que sería durante su vida y su tiempo de trabajo, y el fantasma que quedaría de él después, lejano y pálido desmarque de la inmortalidad divina, de manera que nunca tendría que buscar otra cosa ni, en consecuencia, rechazar su misión. Esta última, aunque no explícitamente definida en el texto de *El muy sabio,* era sin embargo clara: el hombre sería (como los primeros *Igigi)* el que trabaja para los dioses, el proveedor y servidor de los dioses, afanándose para provecho de ellos durante toda su vida de hombre *(awílu),* antes de dejar forzosamente el trabajo, a su muerte, y convertirse en fantasma —*(w)etemmu.*

Sometido a la Asamblea general de los dioses (p. 118, n. 12) y pronto unánimemente aplaudido, el ingenioso proyecto debía ser puesto en práctica de inmediato. Se realizaría —la cosa era evidente, en esta cultura avezada en semejantes finezas de oficio (p. 111)— por un simple patrón: un prototipo llamado *lullü.* En esta primera operación intervenía, de manera bastante misteriosa a nuestros ojos —pues en ninguna parte aparecía la menor conjunción sexual: ¿se silenció por demasiado precisa o «grosera»?—, la Gran Señora y Madre universal de los dioses, la que antaño formaba parte de la Gran Tetrada, *Bëlit-ilï;* para un ser tan importante y «próximo» a los dioses, en el que, como subraya el texto, debían encontrarse «mezclados el dios y el hombre», no podía prescindirse del concurso de la Madre por excelencia (Bottéro-Kramer, 1989, 537,I:212 *s.).*

Sólo una vez realizado el prototipo humano, y aprobado nuevamente por los dioses, se pasaba, como en la industria, a la «fabricación en serie», y por el procedimiento de reproducción que sería desde entonces regular: la concepción se presenta sencillamente mediante el «depósito» en «matrices» misteriosas —aparentemente catorce diosas fueron elegidas con ese objetivo— de la arcilla del «prototipo» (sin duda amasada con la sangre de *Wë,* el texto no dice más acerca de ello), seguida de una gestación de diez meses lunares —el mes comenzado contaba como entero— y del nacimiento de *siete* parejas previstas, antepasadas de todos los hombres: *siete* «matrices» para los hombres y *siete* para las mujeres. A pesar de las lagunas del texto, nos parece al menos entrever que esas catorce primeras «madres» (cuyo lugar habría sido ocupado por diosas) inauguraron y regularon de una vez por todas el ritual del parto, desde entonces tradicional (pero, por otra parte, no sabemos de ello casi nada).

Éste es en sus líneas generales el único mito, muy conocido, de la antropogonía mesopotámica, y que daba al mismo tiempo todo su sentido a la existencia «teocéntrica» de los hombres: servidores de los dioses por vocación natural.

Sin embargo el relato no se detiene ahí. Quedaban por «explicar» datos inseparables de nuestra vida y que no estaban necesariamente incluidos en esta aparición en el mundo: la existencia de la enfermedad y de las grandes plagas de la naturaleza, los medios de preservarse de ellas, no menos, a fin de cuentas, que algunas particularidades, incluida la duración normal de la vida humana. Ésta, se creía, aun encontrándose de entrada abocada a la muerte (p. 131), había sido primero extraordinariamente prolongada; una especie de resumen más o menos fantástico de la historia antigua del país, la *Lista real sumeria,* se refería a personajes antiguos que habían vivido hasta sesenta y cuatro mil ochocientos años.

Todas esas innovaciones se habían operado de manera sucesiva, explica *El muy sabio,* de la manera siguiente. Los primeros hombres, libres de todo lo que pudiera frenar su reproducción y dotados de una existencia interminable, se multiplicaron pronto hasta tal punto que, aun dedicándose con entusiasmo a su tarea, para satisfacción de los dioses, provocaban tal alboroto

[22] La *w* inicial de esta palabra, que traducía la *g* de su equivalente sumerio *gedim,* desapareció posteriormente, no dejando ya, en acadio, más que *etimmu.*

que *Enlil,* el rey de los dioses, no podía dormir, y un tanto irritado se decidió a diezmarles.

Y les envió primero la «epidemia», la enfermedad; y, en un segundo momento, la sequía y el hambre consecuente. Pero de ambas escaparon, pues *El muy sabio*, su rey, llamó en su auxilio a su protector sobrenatural, *Enki/Ea,* su «inventor» y creador, que tenía el máximo interés en no verles desaparecer, y que les enseñó a frenar y hacer desaparecer el mal mediante intervenciones rituales de exorcismo (pp. 222 ss.).

De este modo, los habitantes de la tierra fueron cada vez más numerosos, bulliciosos y ruidosos, y ante su estruendo perpetuo, *Enlil,* siempre insomne e impaciente, decidió por fin, de manera completamente brutal y en realidad absurda, aniquilarlos recurriendo al arma imparable y absoluta del *Diluvio* (tema literario y mitológico hasta entonces desconocido como tal): una formidable inundación general, provocada por una enorme crecida y precipitaciones torrenciales. Ante esta nueva y mortal amenaza, *Enki/Ea,* preocupado ante la posibilidad de ver de nuevo a los dioses en la situación catastrófica de la que les había sacado, precisamente, por la creación de los hombres, se las arregló, con mucha astucia, para dejar como reserva, en una barca insumergible, al menos a un hombre *(Atrahasïs* precisamente) con su familia y lo necesario para reconstruir la fauna universal. Aplacado el Diluvio y llevado a cabo este plan salvador, el propio *Enki/Ea* tomó cierto número de medidas conservadoras para evitar de nuevo una superpoblación que, privando otra vez al irascible *Enlil* de su tranquilo reposo, le indujera a adoptar nuevas decisiones fatales. Redujo la existencia de cada hombre a su duración normal, mucho más corta y que es todavía la nuestra (pp. 136 s.), e introdujo, en el otro extremo de la vida, disposiciones antinatalistas: esterilidad de un cierto número de mujeres y mortalidad infantil. Así terminaba el largo y claro relato de *El muy sabio.*

En perfecto acuerdo con la visión general de las cosas, el relato parece haber respondido lo suficientemente bien a la curiosidad mitológica de sus lectores y oyentes como para que, al menos que nosotros sepamos, tuvieran necesidad de imaginar otro. Incluso lo propagaron por su entorno, puesto que, para no citar más que otro caso antiguo, se lo encuentra de nuevo poderosamente adaptado al «monoteísmo» en los primeros capítulos del *Génesis* bíblico (pp. 124, n. 13, y 235). En Mesopotamia fue retomado solamente aquí y allá, acomodándolo más o menos, sin modificar nada del plan de la obra. Por ejemplo, los autores del *Poema de la Creación* (Bottéro-Kramer, 1989, 637 s., *V:141 s.)* lo pusieron naturalmente en la cuenta de *Marduk,* no dejando a *Ea,* su padre, más que la tarea de ejecutar la idea, y, haciendo astutos razonamientos sobre la elección del dios *Wé* para explicar la naturaleza y el destino de los hombres (pp. 125 s.), lo reemplazaron, sin más, por *Qingu,* el jefe de la revuelta, sometido por *Marduk,* inmolado en castigo de su «falta». Otro mito, en sumerio (¿original?), que supone asumidas las mismas explicaciones que *El muy sabio,* subrayaba ante todo el ingenio de *Enki,* que iría más lejos de la creación de los hombres, mostrando que desde entonces el dios había encontrado astutamente una razón de ser y una ocupación útil incluso a los «frustrados» de la naturaleza humana: paralíticos, ciegos, estériles, bisexuales (Bottéro-Kramer, 1989,188 s.). Un tercer relato (Bottéro-Kramer, 1989, 564 s., n.° 46), en la misma lengua, y que nos ha llegado en un estado bastante deficiente, giraba, sobre todo al final, alrededor del Diluvio y de su héroe (que se llamaba *Ziusudra:* en sumerio, «Vida prolongada», porque había sido admitido, al final, en la inmortalidad), e insistía en la repoblación de la tierra después de la eliminación radical de la primera humanidad. Nos ha llegado igualmente un mito bastante breve (Bottéro-Kramer, 1989, 502 s., n.° 39), en dos versiones paralelas, acadia y sumeria, para explicar cómo los dioses, tras haber creado la Tierra como un inmenso campo cultivable, habían creado al hombre, que la trabajaría y explotaría en su lugar y en su provecho.

Todos estos relatos están inspirados, evidentemente, en *El muy sabio y* conservan su visión esencial. De antes, aparentemente no hemos encontrado nada que nos sugiera si se habían elaborado en el país otras creaciones imaginativas respecto de la antropogonía y, en caso afirmativo, de qué forma. Y en todo lo que nos queda de posterior se conservó el mismo cuadro, la misma trama, la misma presentación de este noble mito, inteligente y elevado, manifiestamente

traspuesto, una vez más, de la jerarquía política; del mismo modo que los subditos no tienen otra razón de ser que obedecer al rey y a sus representantes, y procurarles mediante su trabajo constante los medios para llevar una vida opulenta y ociosa, libre de preocupaciones y dedicada solamente a gobernar al pueblo, para su prosperidad, así también los hombres han sido «inventados» y traídos al mundo para servir a los dioses. Es un cuadro cuya inteligencia, religiosidad y sabiduría no se puede dejar de apreciar.

El gobierno de los hombres por los dioses

Estaba dentro de la lógica de esta metáfora primera: propietarios y señores del universo que ellos habían hecho y dispuesto, los dioses no eran menos dueños y señores responsables de sus servidores, los hombres; de los hombres en general, pero también de cada uno en particular: «Soberano de todos los hombres» (p. 54:20), «Cuidaban de todos los habitantes de la tierra» (p. 56, *24).*

Nada revela con más claridad hasta qué punto estaban convencidos los antiguos mesopotamios de la intervención y participación universales y constantes de los dioses en la vida de cada hombre, tanto más en la marcha del mundo, como en la práctica generalizada, en ese país, de la adivinación. Más adelante (pp. 203 ss.) explicaremos su mecanismo; de momento nos bastan los hechos tal cual. Se consideraban normales y verídicas las «revelaciones» por parte de los dioses del peligro que existiría para el rey en un momento dado, por ejemplo si dejaba la ciudad (p. 200), o los avisos de este género: «Si el 29 del mes de Ayyar (abril-mayo) se produce un eclipse de sol, el rey morirá...» (Virolleaud, 1905, II, VIII:20), o también: «Si un lagarto sube al lecho de un enfermo, su enfermedad le dejará» (Notscher, 1929, 172 s.:27).

Salta, pues, a la vista hasta qué punto la vida entera de cada hombre, pública o privada, igual que la marcha del mundo, se encontraba de un extremo a otro en manos de los dioses. De ellos y sólo de ellos dependían no sólo los peligros en que incurriera el rey, en tal o cual circunstancia, sino, al mismo tiempo, los eclipses de sol, por una parte, y, por otra, el simple hecho de que un lagarto tuviera la ocurrencia de saltar sobre el lecho de un enfermo, y sus posibles consecuencias para el futuro individual: la muerte del rey y la curación del enfermo...

¿Cómo intervenían los dioses en nuestra existencia? Como ocurría a propósito del gobierno del mundo (pp. 116 s.), nunca se planteó claramente una respuesta precisa a esa pregunta. ¿Y cómo se hubiera podido responder a ella? Por lo demás, ¿no es ésa una pregunta ociosa? Desde el momento en que se estaba persuadido de que los dioses actuaban e intervenían en todo y en todas partes para administrar nuestros asuntos a su antojo, desde el momento en que eran, en lo grande y en lo pequeño, los dueños absolutos de toda nuestra vida, ¿era verdaderamente importante —incluso posible— seguir paso a paso el mecanismo de su acción, teniendo en cuenta que se estaba seguro de su realidad? Como en el capítulo del gobierno del mundo, se podían invocar algunas mediaciones a propósito de esta intervención de los dioses; la mayor y más elocuente era «el destino»: *simtu* (pp. 118 s.), efecto de una decisión tomada y realizada por los dioses. Pero, salvo si se quería subrayar la intervención de un dios determinado y preciso, no se invocaba la acción divina más que en términos generales y como entre bastidores, sin sentirse jamás tentados de seguir de cabo a rabo el desarrollo del proceso, desde la formulación de la voluntad expresa del dios (y, por lo demás, ¿qué dios?), hasta la ejecución infalible, por efecto de esa misma voluntad todopoderosa. Bastaba con estar convencido —¡y se estaba!— de que los dioses eran los verdaderos agentes de todo lo que se hacía o se sufría aquí abajo, tanto en la vida de cada uno como en la vida del mundo.

Podían por otra parte también proceder resueltamente a la manera de los jefes de Estado: notificando sus decisiones, con las que sus súbditos no tenían más que conformarse. Es lo que, en la creencia común, se suponía que ellos habían hecho y hacían —¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, estas preguntas no se planteaban— para conferir a nuestra existencia sus normas y su dirección

(pp. 119 s.). Todo lo que, en la tradición cultural, recibida por cada uno desde su infancia e inculcada por la educación, regulaba positiva o negativamente nuestra conducta individual, todo lo que era normativo en todos los órdenes del comportamiento humano global —religioso, pero también jurídico, social o de simple rutina—, se consideraba voluntad expresa «de los dioses» (colectivamente), y de ahí su intervención, sin más, en nuestra conducta y en nuestra vida. Se tratarán más detenidamente después (pp. 215 ss.) las repercusiones religiosas de esa forma de ver las cosas, que podía poner en estado de «pecado» y de «revuelta» contra los dioses a todos los que contravenían su voluntad. Al menos, era claro e indudable que dirigían y gobernaban de manera irresistible a todos los hombres, durante toda su vida. ¿Y después?

La muerte y el Más Allá

En el propio modelo y prototipo de hombre, tal como lo había concebido y equilibrado su inventor y creador, *Enki/Ea,* estaba incluida la muerte, fatal, indeclinable y no menos cruel. El *Poema de Gilgames* estaba ahí para recordar que los mayores esfuerzos desplegados por este héroe habían resultado vanos para triunfar sobre ella. Y cuando, llegado al término de su largo y terrible viaje, se encontraba frente al superviviente del Diluvio, del que esperaba obtener el secreto de su privilegio de inmortalidad, *Uta-napisti* le decía:

> Como las cañas del cañaveral, la humanidad debe ser
> quebrada.
> Incluso el mejor de los jóvenes,
> la mejor de las jóvenes,
> son arrancados por la mano de la Muerte,
> la Muerte, que nadie ha visto,
> cuyo rostro nunca nadie percibió,
> cuya voz nadie oyó:
> la Muerte cruel, que tritura a los hombres...
> como hierbas efímeras arrastradas por el agua.
> De rostros que veían el sol
> ¡de un solo golpe, nada queda!
> El dormido y el muerto son iguales.
> Jamás se pudo reproducir la imagen de la Muerte,
> y, sin embargo, ¡desde sus orígenes,
> el hombre es su prisionero!
> Desde que [...], reunidos los Grandes Dioses,
> *Mammïtu,* la Hacedora de los destinos,
> fijó el azar con ellos,
> los dioses nos impusieron la muerte y la vida,
> dejándonos en la ignorancia
> del momento de la muerte.
>
> (Bottéro, 1992, 181 s.)

De hecho, al final de su larga y agotadora persecución, Gilgames no consiguió nada. Incluso aquel lamentable sustituto de la vida indefinida que era la planta de la eterna juventud se le había, finalmente, escapado. Aunque se tuviera la talla y la importancia de este gran hombre que no quería morir, nadie estaba, pues, hecho para perdurar: evidencia primera que los mesopotamios integraron rápidamente en su sistema religioso, aun cuando, muy antiguamente, hubieran podido admitir, merced a su politeísmo y su antropomorfismo, la rarísima excepción de algunos hombres eminentes de antaño que pasaron al rango de inmortales, de «dioses» (pp. 86 s.).

¿Cómo veían la muerte? Al no tener, como nosotros, el vago fantasma de un elemento incorpóreo para «animar» nuestro cuerpo y mantenerlo en vida por su presencia, y después provocar su tránsito mediante su retirada, ellos consideraban al hombre abocado, por su propio destino, a un doble estado sucesivo. En tanto tenía sangre en las venas y aire en las fosas nasales, alternativamente inspirado y expirado, estaba vivo por sí mismo; como enseñaba *El muy sabio,* era verdaderamente «hombre», *awïlu* (pp. 125 s.). En el momento en que, vacío de su sangre, o después de haber expirado el aliento por última vez, éste ya no volvía a él *(napistu),* cambiaba de estado, pasaba al de «fantasma»: *etemmu (ibid.),* estaba muerto.

Sin embargo, la muerte no era la nada, noción demasiado inaccesible, como ya hemos visto (p. 97), para que se pudiera dar cuenta de ella con facilidad. Uno se encontraba solamente ante un cadáver, un cuerpo-y-nada-más *(pagru),* paralizado y que parecía profundamente dormido («Dormido y muerto es lo mismo», como había dicho *Uta-napisti,* p. 131), y que una tradición inmemorial del país destinaba uniformemente al enterramiento en una tumba individual.

Pero, en primer lugar, el difunto no había desaparecido totalmente de la existencia de los supervivientes: en recuerdos, en sueños o en obsesiones y apariciones, no sólo pensaban en él, sino que le volvían a ver, vagamente, e incluso creían oírle hablar, gritar, gemir. Y como, en aquel tiempo, las cosas de la vida onírica no se separaban tan nítidamente como entre nosotros de las de la vida real, estaban convencidos desde siempre de que esa vaga silueta, aérea, brumosa, evanescente e impalpable, era sin duda lo que subsistía del difunto, en su nuevo y definitivo estado, de «sombra», de «espectro», de «fantasma»: *etemmu,* como había decidido *Enki/Ea* en el momento en que había planificado al hombre, en su destino completo, en la vida y después de la vida (pp. 125 s.). Sin duda se pensaba (no se nos ha dicho nunca) que este *etemmu* no había existido, en el *awïlu* vivo, más que con una existencia latente y como virtual. Pero en el momento del óbito, mientras que el cuerpo enterrado en la tierra «volvía a su arcilla» (p. 125), *el fantasma,* introducido de esa manera en el suelo, estaba en condiciones de alcanzar la inmensa y negra caverna de Abajo, del Infierno, simétrico y antitético del Cielo, donde se unía a la multitud sin número de los otros espectros, allí reunidos desde la noche de los tiempos, en su última morada, para llevar en ella, para siempre, una existencia entenebrecida y taciturna, letárgica y embotada: la que permitía imaginar su cadáver rígido y pensativo, al mismo tiempo que la fabulosa imagen de un subsuelo de noche negra, de gran silencio, de un sueño pesado y sin fin.

Todo hombre llegaba a esta suprema y definitiva condición, inscrita desde los orígenes en su naturaleza y en su destino por su creador en persona, de golpe, sin que hubiera el menor «juicio» para atribuirle un estado más o menos soportable o «feliz»: ¡el última sueño era el mismo para todos! Como juristas y formalistas que eran, imaginaron a veces al muerto «destinado» al Infierno y a su perpetua somnolencia por una «decisión» divina según el modelo de la decisión que toma el soberano cuando destina a alguno de sus subditos a un lugar semejante.

Pero no se detiene ahí la imaginación, y todavía menos cuando gira alrededor de un problema tan lancinante como este futuro fatal de todos nosotros: la nueva y definitiva existencia a la que el ser humano se veía precipitado por la muerte. Alrededor de estos datos, simples y concretos, y tan bien definidos en suma por la capacidad imaginativa y creativa de los hombres, pulularon, con el tiempo, los productos mitológicos, los fantasmas, fácilmente contradictorios como todo lo que emana de la sola imaginación.

En primer lugar, se organizó el Más Allá y el Infierno según el modelo, único conocido, del mundo presente y del Cielo, habida cuenta del sistema del panteón.

Por una parte, se proyectó ahí la imagen de la ciudad, centro de residencia de poblaciones amontonadas, y, como para aherrojar allí a los difuntos y retenerlos por la fuerza, se hizo una ciudadela formidable, provista de murallas séptuples, poderosas, inatacables: en el *Descenso de Istar a los Infiernos* (Bottéro-Kramer, 1989, 321 s.), para introducirla allí, se le hacen franquear, una tras otra, las siete puertas de esta muralla, despojándola, al mismo tiempo, de todo lo que hacía de ella un ser vivo y preparado para la vida. Esta ciudad de los muertos se presentía lúgubre,

abrumadora y frecuentada únicamente por habitantes embotados, melancólicos y flotantes, lejos de toda luz y de toda alegría. Era, así comienza el poema,

1 El país sin retorno...,
5 la sombría morada de la que nunca salen los que
en ella entran,
6 donde los que llegan son privados de luz,
y no subsisten más que de humus, alimentados de tierra,
hundidos en las tinieblas, sin ver jamás el día,
10 revestidos, como pájaros, con un atuendo de plumas,
mientras se amontona el polvo sobre cerrojos y batientes...

(Bottéro-Kramer, 1989, 319)

Este fúnebre y gigantesco conglomerado (que se llamaba el *Arallü,* el *Ganzer*—términos de significado desconocido—, el «Gran Abajo», o el *Irkallu,* del sumerio iri-gal: la «Gran Ciudad»), se organizó de forma natural según el plano de las metrópolis de nuestro mundo, y también bajo el poder de los dioses. Sabemos (pp. 79, 83) que, por deseo de simetría, el panteón había sido repartido en dos grupos iguales: «trescientos Arriba» y «otros tantos Abajo», con superioridad manifiesta de los de Arriba, como era obligado, puesto que figuraban entre ellos los más notables, los más poderosos, los grandes Creadores y Regidores del mundo. Las divinidades destinadas al Infierno, magníficamente hospedadas y tratadas a pesar del agobio del lugar, estaban también, como las de Arriba, ordenadas jerárquicamente con un jefe supremo a la cabeza. Parece que antiguamente, y quizás bajo la influencia de los sumerios, mucho menos «machistas», se prefirió para ese papel a una mujer, *Eres kigal,* la biennombrada («Señora del Gran Lugar», en sumerio). Más tarde se la reemplazó por un dios, un dios guerrero, como convenía, consagrado a las grandes hecatombes para hacer crecer el número de sus subditos: *Nergal* (del sumerio nê-iri-gal: «Jefe de la Gran Ciudad»). Un mito acadio, en dos versiones, la más breve de las cuales debe de ser, a lo más tardar, de mediados del segundo milenio, resolvía el conflicto entre las dos tradiciones explicando cómo *Ereskigal,* inicialmente «soltera» y sola a la cabeza de su negro reino, se había casado con *Nergal,* en un caso violentamente conquistada por este guerrero brutal, y, en el otro, a resultas de un lance amoroso (Bottéro-Kramer, 1989, 437 s.).

Los soberanos de Abajo, como los de Arriba, estaban asistidos regularmente, en sus Consejos y decisiones, por una élite de divinidades, que se terminó por llamar *Anunnaki* (p. 79). Eran ellos, especialmente, quienes debían decidir (se decía «juzgar») el caso de cada *etemmu,* no ciertamente para otorgarle una existencia infernal más o menos satisfactoria según sus méritos, dado que los «méritos» en cuestión, no menos que la «moral» o la «buena conducta» en este mundo, no desempeñaban el menor papel en la orientación del estado posterior a la muerte, idéntico para todos y definitivamente resuelto por el óbito, sino para ratificar la entrada del muerto en su nueva existencia y en su nueva residencia, un poco como un escribano observa escrupulosamente el registro de aquellos a los que se encarcela (p. 133).

Pero difícilmente se podía dejar de imaginar la existencia de los muertos constituida, como la nuestra, por un cúmulo infinito de desigualdades, y era en particular poco creíble que los soberanos, por ejemplo, y los más altos personajes pudiesen caer finalmente al nivel del pueblo miserable; en consecuencia, muy pronto (las tumbas reales de Ur, testigo venerable y excepcional —la costumbre fue sin duda abandonada a continuación— de la siniestra pompa reservada, *post mortem,* a los personajes reales y a su corte sacrificada, son de alrededor del siglo XXVI), a pesar de la convicción fundamental de que la muerte y el estado *post mortem* eran los grandes elementos igualadores de los destinos humanos, se aceptó la idea de que el nivel de existencia de los *etemmu* no era más igualitario que el destino de los *awïlu,* en otro tiempo, dependiendo su suerte en el Más Allá no de su conducta, sino de sus condiciones de vida en este mundo, incluso si el tránsito los

había introducido en un régimen de agobio y de torpor... En verdad, la mitología no era lógica (pp. 93 s.).

Por otra parte, como ocurre en muchos países y a lo largo de todos los tiempos, no se podía evitar el temor a los muertos, a los que se imputaban numerosas fechorías tristes, dolorosas o desesperantes; digamos, de pasada, que en Mesopotamia se atribuía a su intervención un cierto número de «enfermedades mentales». Contra ellos, como contra todas las criaturas maléficas («demonios» y otros fantasmas inquietantes o espantosos —p. 88—, cuyo estatus, hay que precisarlo, no tenía nada que ver con el Infierno, con el que no parecen haber estado nunca verdaderamente ligados), se había protestado tradicionalmente, pidiendo de forma ritual a los dioses, mediante los «exorcismos» apropiados, que les libraran tanto de ellos como de las otras «fuerzas malvadas», que se suponía aportaban el castigo de los «pecados» (pp. 215 ss.). A pesar de los muros gruesos e infranqueables de la terrible fortaleza infernal, que debían impedir a los *etemmu* regresar por el «camino sin retorno» inicialmente tomado, ese mismo camino (ya fuera por medio del clásico enterramiento, o por un interminable itinerario y rodeo terrestre hacia el Extremo Occidente, terminado por la travesía, en barca, bajo la mirada de un implacable barquero, de un «Río» —¿o de un «Brazo de mar»?— fronterizo, cuya otra orilla era misteriosamente la del Infierno, p. 103) parece haber sido recorrido diariamente, en los dos sentidos, por los cortejos de los «espectros» que vienen a aterrorizar y maltratar a los vivos y son después devueltos a su morada por medio de exorcismos (p. 215).

Los más temibles, se decía, los más encarnizados y a los que había que neutralizar a todo trance eran, por una parte, aquellos a los que los azares de la existencia habían dejado sin sepultura: no introducidos en su espacio definitivo, e incapaces, por su estado, de penetrar en él por sí mismos, vagaban, pues, erráticos y rencorosos, como los salteadores, por lugares desiertos y siniestros, arrojándose como fieras sobre cualquiera que tuviera la desgracia de ponerse a su alcance.

Otros fantasmas también vengativos y temibles, aquellos que no habían recibido o no recibían ya de sus descendientes, desaparecidos o que simplemente los habían olvidado, los pobres subsidios de bebida y alimento necesarios para mantener su pobre existencia. Pues el deber de los familiares que seguían con vida era, bajo la responsabilidad del cabeza de familia, ocuparse de lo que se puede llamar el *culto de los difuntos:* un poco de agua, vertida de vez en cuando sobre su tumba, con algunos restos de alimentos y, al final de cada mes, en el momento en que la luna desaparecía y, de alguna forma, moría, una comida de familia que se llamaba *kispu* (en acadio ese nombre hacía alusión al «reparto de comida»), al que los padres difuntos eran convidados ritualmente.

Sucedía que se rememoraba a los difuntos, pero, ordinariamente, sin ir más allá de la tercera generación: los anteriores, exceptuados los más ilustres, apenas eran ya objeto de un recuerdo colectivo y vago. En su taciturna existencia adormecida, habían sido absorbidos por el gran olvido universal, la verdadera muerte de los hombres...

El hedonismo

A lo largo de una tablilla de mediados del primer milenio, un copista —¿o un letrado?— desconocido reflejó, sacado de no se sabe dónde, este panorama de la vida humana, reducida por *Ea,* después del Diluvio, a una duración conveniente (pp. 127 s.):

R.40 En la cuarentena, es (todavía) agradable;
en la cincuentena, los días se acortan;
en la sesentena, se es respetable;
a los setenta años, prórroga de la existencia;
a los ochenta, es la vejez; y a los noventa, ¡la decrepitud!

(Gurney-Hulin, 1964, II, n.° 400:45 *s.)*

Después de lo cual, no quedaba ya más que esperar la muerte: cerrar para siempre los ojos a la luz, al movimiento, a la alegría, para perderse, a perpetuidad, en la noche subterránea, en el estado de sombra, borroso y embotado. ¿No hay ahí motivo para ceder a un cierto pesimismo con respecto a la vida de los hombres?

Tanto más cuanto que durante esos años demasiado rápidos, sin el menor ideal «moral» o altruista (p. 197), uno se sabía asignado ante todo, por su propia naturaleza y su propio destino, al trabajo de «servicio a los dioses» (pp. 152 ss.), perspectiva bien poco entusiasmante, después de todo...

Sin duda, esos Señores soberanos no tenían con respecto a los hombres más que disposiciones más bien benévolas, con tal de que cada uno cumpliera su deber de buen «servidor» (p. 126); y se pensaba que incluso se podía contar con su ayuda, aunque se hubiera faltado a ello en alguna medida y se hubiera sido castigado (pp. 327 ss.). Pero, poderosos y fuera del alcance humano como se los imaginaba, todo verdadero trato con los dioses era inconcebible; las únicas relaciones imaginables eran las de humildes domésticos con señores altivos y distantes, sin otra satisfacción que la del deber cumplido, lo que nunca ha extasiado a nadie. La condición humana, desde cualquier lado que se la mire, no tenía, pues, por sí misma, nada de exaltante y que desembocara directamente en lo que todos los hombres nunca han dejado de buscar: la felicidad; no las pequeñas alegrías de las que la vida no es nunca demasiado avara, sino la Felicidad, con alguna plenitud. Y el sistema religioso no facilitaba las cosas. Cada cual se veía, pues, obligado a buscar la suya, dentro de sus posibilidades, a su propio nivel, en las pequeñas o grandes alegrías inmediatas que le podía proporcionar su vida. Es lo que llamamos *hedonismo.* Y es el hedonismo lo que preconizaba a Gilgames la misteriosa tabernera, después de haberle recordado que su persecución encarnizada de una inaccesible vida sin final no era sino una quimera:

III:1 ¿Por qué vagabundear así, Gilgames?
La vida sin fin que buscas
¡no la encontrarás jamás!
Cuando los dioses crearon a los hombres,
les asignaron la muerte,
reservándose la inmortalidad para ellos solos.
Tú, más bien, llénate la panza,
permanece alegre día y noche,
haz fiesta todos los días,
danza y diviértete día y noche,
atavíate con ropas limpias,
lávate, báñate,
mira tiernamente a tu pequeño que te tiende la mano
y haz feliz a tu mujer, apretada contra ti.
Pues ésa es la única perspectiva de los hombres.

(Bottéro, 1992, 257 s.)

Y el *Poema* deja entender bastante bien que su héroe había sacado, al fin, esta lección de su fracaso: al volver a su capital, sólo habla de ella; en otras palabras, no piensa más que en sus deberes de rey, de los que tan poco satisfecho se sentía al principio y que encara ahora con verdadero entusiasmo, a pesar (¿o a causa?) de su fracaso.

En la antigua Mesopotamia, en la medida en que podemos comprender las medias palabras, la

única ambición del hombre, habida cuenta de su estado y de la idea que de él daban sus representaciones religiosas, no era cambiar de vida, sino sacarla adelante con éxito. Es sorprendente cómo la noción de éxito está en el fondo de todos los esfuerzos que constatamos o adivinamos en esas gentes, cuando piensan en su conducta.

Todo un género literario particular, y muy significativo, cuyos testimonios más antiguos figuran ya entre la más venerable colección literaria conocida, la encontrada en Fára-Abü-Saläbïh, datable hacia el 2600, lo hace evidente a través de los numerosos fragmentos que nos han llegado, primero y sobre todo en sumerio, más tarde en aca-dio: los *Consejos de un padre a su hijo,* al que quería «enseñar la vida», transmitiéndole su propia experiencia y sabiduría.

19 No te hagas fiador de nadie, tendría ascendiente sobre ti.
22 No merodees por donde las gentes se pelean, se te tomaría
por testigo.
35 No cometas homicidio, sería suicidarte con el hacha.
54 No te acuestes con tu sirviente, ella te llamaría «canalla».
38 Casado, no hables a solas con otra mujer, atención a la
calumnia.
158 No vapulees al hijo de un campesino, éste podría estropear
tus canales de riego.
IV:4 Sólo el amor mantiene a la familia, el odio la destruye.

(Alster, 1974, 34 s.)

72 No tomes por esposa a una prostituta, de «maridos» innumerables;
ni a una hieródula, reservada a un dios; ni a una
cortesana, que no deja de acostarse con otros; en la
desgracia, no te apoyarían; en el conflicto, se burlarían de ti.
Ellas ignoran el respeto y la sumisión.
135 Cada día, rinde homenaje a tu dios: oblaciones... ofrendas...
oraciones: si las realizas cotidianamente, tendrás entradas
de bienes y, sostenido por él, prosperarás sin cesar.
Pues reverenciar a los dioses engendra su favor...

(Lambert, 1960, 102 s.:72 *s.;* 104 *s.:135 s.)*

Todos esos «consejos» componen una forma de «Código de buena conducta», cuya observación, se repite y subraya cada vez, debía asegurar el *éxito,* el buen resultado de cada asunto, y, por consiguiente, el éxito de la vida entera, siempre con un poco de suerte (en acadio, «tener suerte» se decía: «tener un dios» para sí). También la religión y sus obligaciones, como se ve, eran explotables en el mismo sentido: no reclamaban de los hombres sino que realizaran, mediante su trabajo, el «servicio» a los dioses, y de ello se concluía, aquí, que tal servicio sería no retribuido, pero eventualmente recompensado por el favor divino.

He ahí, diríamos nosotros, al menos según nuestra visión de las cosas, un ideal común, bastante a ras de suelo, «de comerciante»: ignoraba no solamente el heroísmo, sino aparentemente toda tentativa de vivir un poco por encima de sí. Comprendemos sin embargo que haya podido llenar el horizonte de los antiguos mesopotamios y comunicarles una cierta sabiduría, quizás sobre todo una cierta prudencia y circunspección, indispensables para el hedonismo y el «éxito».

EL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO

EL CULTO TEOCÉNTRICO

La metáfora fundamental que inspiraba todas las representaciones de los dioses (p. 117) ordenaba también, en buena lógica, toda la conducta religiosa de sus fieles: éstos, teniéndolos por sus soberanos, debían tratarles en consecuencia; a la medida, se entiende, de su carácter sublime y su prepotencia. ¿No estaban convencidos los hombres de haber sido ideados y creados con el solo fin de asegurar a sus dueños, por su industria, su trabajo, su solicitud, una vida opulenta y descuidada, para dejarles vacar, en toda libertad, dedicados al solo gobierno del mundo y de sus habitantes (p. 129)?

En Mesopotamia, el culto, la función «activa» de la religión, se identificaba, pues, con el «servicio a los dioses», con su «conservación». Se trataba simplemente de proporcionarles —como los súbditos al rey— «alimento y cobijo»: a saber, en cantidad y en calidad, todos los bienes de consumo y de uso, de necesidad y de lujo, con el brillo, el fasto y la munificencia dignas de su majestad, para colmar todas las necesidades y deseos que les prestaba el antropomorfismo.

Pero el rey era también todopoderoso en el país, y sus súbditos dependían enteramente de él, señor no sólo de su vida y de su muerte, sino de su tranquilidad y su felicidad, y con poder para reducirles a nada, pero también para colmarles de bienes con tal de que se le conmoviera lo bastante mediante ofrendas, pompas y súplicas. Igualmente se habían preparado, a la atención de los dioses, toda una serie de ritos, orales y manuales, buen número de ellos heredados de la antigua «magia» (pp. 214 ss.), y destinados a obtener de los dioses cuando menos la supresión de las desdichas y las penas de los hombres (pp. 222 ss.)- Había ahí otro aspecto del culto: antropocéntrico, y que yo llamo «sacramental», en razón de la presentación particular de sus operaciones (pp. 198 ss.). Para ser claro y suficientemente completo, habrá que tratar aparte ese doble aspecto del comportamiento religioso.

El objeto del culto teocéntrico, para comenzar por él, era, según la propia razón de ser y la «vocación» de los hombres, proporcionar a los dioses todos los bienes y honores deseables.

Los templos

Y, en primer lugar, «el cobijo»: las casas. No sólo para albergarlos, sino para aislarlos en paz y permitirles llevar, separados y entre ellos, una existencia tranquila y refinada, en un lugar solemne y magnífico, donde sus súbditos pudieran saberles, encontrarles, admirarles, ocuparse de ellos e implorar su ayuda benévola, siempre como los soberanos en su palacio. Si este palacio llevaba, en sumerio, el nombre de «Gran casa» (é-gal, acadizado en *ekallu),* el santuario se llamaba simplemente «Casa» (é, y en acadio *bïtu):* «la Casa» por antonomasia —nosotros traducimos simplemente «Templo»—, definida por el nombre de su dedicatario: «Templo de tal dios».

Cada templo estaba consagrado a una divinidad, de la que era, como el palacio para el rey, la

verdadera morada *(subtu),* sobre un plano general casi constante, desarrollado a través de las edades a partir de la simple vivienda: en el centro, un patio central, alrededor del cual se elevaban los «apartamentos» particulares, reservados a su titular y a los que le rodeaban, para su vida personal, familiar y oficial; no sólo la pieza central de residencia, sino las salas del aparato, de la Asamblea y el Consejo, y las necesarias para todo el ceremonial que exigían la etiqueta y el ritual, además, claro está, de todas las instalaciones y construcciones necesarias para el mantenimiento del personal.

Éste es el caso, naturalmente, de los «templos mayores», atribuidos a los dioses más grandes, a los patronos de las ciudades principales, y, singularmente, de las capitales, políticas y religiosas, como los famosos santuarios de *Enlil* en Nippur, de *Enki/Ea* en Eridu, de *Anu* e *Inanna* en Uruk, de *Assur* en la ciudad del mismo nombre, en Nimrud, en Nínive, y de *Marduk* en Babilonia... Aparte del resto del aglomerado, como un barrio sagrado («la ciudad de los dioses», se le llamaba), ceñido por altas y macizas murallas, cada uno de los cuales reunía así cantidad de edificios, de diverso tamaño y estructura. Pero los había igualmente en todo el país, en cada ciudad, villa, incluso aldea, de menor importancia y de formas diversas, y se los distinguía por denominaciones específicas: *parakku, papähu, a/esirtu, kissu, kum-mu*, etc., así como otras, cuyo significado exacto, que debió de variar y desplazarse con el tiempo y el espacio, rara vez tenemos. Los lugares de culto más simples muy bien podían tener una o dos de tales salas.

La más espectacular de esas «moradas de los dioses», presente en toda aglomeración importante, a veces incluso con más de un ejemplar, y lindando, al nivel del suelo, con el santuario propiamente dicho, era la *ziqqurratu* (que simplificamos en *ziggurrat),* literalmente, en acadio, «la prominente», debido a su forma: una torre que podía tener de tres a siete pisos o niveles, unidos por una escalera o una rampa, cada vez más estrechas a medida que se ascendía; su altura era ordinariamente de unos treinta metros; pero la más imponente, la del templo de *Marduk* en Babilonia (inmortalizada en la Biblia, *Génesis* 11, con la denominación de «Torre de Babel») llegaba hasta los noventa metros; tenemos las cotas y la descripción en una tablilla intacta del primer milenio. Los orígenes y la razón de este edificio característico, incluso su finalidad y su uso, son para nosotros misteriosos: ¿respondía a un modelo religioso diferente?, ¿cuál?, ¿o bien duplicaba, y de qué modo, el santuario propiamente dicho, que se extendía a sus pies? Es poco probable. ¿Y qué sucedía en la capilla que había en su parte más alta (p. 177[15]), utilizable en todo caso por los astrólogos y astrónomos para sus observaciones (pero sin ser ésa evidentemente su razón de ser), y de la que los arqueólogos jamás han encontrado vestigios, sin duda desaparecidos hace tiempo? Fue sólo a partir del tercer milenio cuando vemos desarrollarse en el país esas *ziggurrat* en su forma tradicional, pero ignoramos de dónde habría venido esa moda[23]. Anteriormente, apenas conocemos de ellas algunos bosquejos: santuarios ligeramente elevados sobre terrazas. ¿A qué razón obedecían?, ¿querían acercarse al Cielo?, ¿pretendían acercar el Cielo a la Tierra?

El centro de interés del templo propiamente dicho, es decir, del santuario, al pie de la *ziggurrat*, cuando la había, era lo que nosotros llamamos la celia, digamos, en lenguaje bíblico, el «santo de los santos»: la verdadera residencia sagrada de la divinidad a la que el templo se dedicaba. Su «presencia real» allí se encontraba asegurada (pp. 89 s., 101 s.) por su imagen o, mejor, su apreciada estatua de culto. Aparentemente aislada en el centro de la sala augusta, o en la parte delantera de uno de sus lados, y a veces oculta detrás de una cortina (p. 188), podía estar acompañada, sobre pedestales aparte, o en peanas a lo largo de los muros, por las imágenes y estatuas de los miembros de su familia o su entorno sobrenatural. Una larga «liturgia» exorcista, titulada *surpu* (p. 227), suponía, al parecer, alrededor de *Marduk* en su templo de Babilonia, un centenar de ellas, en doce grupos, con una forma y unos criterios de agrupación que no están

[23] . El equivalente sumerio de esta palabra, *ú-nir,* no se encuentra a menudo; la *ziggu-rrat* sería por tanto posterior a la época de la influencia sumeria**.**

claros para nosotros (Bottéro, 1985, 183). También en su caso, muy probablemente, las imágenes, estatuas o estatuillas aseguraban la «presencia real». Más adelante se podrá leer (pp. 199 s.) un documento en el que una mujer, después de un sueño, se sentía completamente angustiada por haber visto completamente vacía la celia del templo, sin su estatua principal ni las que la acompañaban, que los dioses por tanto debían de haber abandonado: funesto presagio; y en un segundo sueño posterior la misma mujer oía cómo se les llamaba para que volvieran a su sitio... (?)

Quizás, especialmente en las épocas más antiguas, por su importancia económica y política no menos que por su personal cualificado (p. 147), los templos desempeñaron siempre en el país un papel considerable, sin hablar de su esplendor sagrado que les venía dado por sus ocupantes sobrenaturales. Era como si estos últimos, por su «presencia», les hubieran comunicado algo de su «numinosidad» propia, de ese «resplandor sobrenatural» *(melammu),* que revelaba la divinidad. Nos queda, atestiguada por vez primera antes de la mitad del tercer milenio, una colección de himnos glorificadores, por los que se celebraba (en sumerio) a los mismos templos, así como, aunque indirectamente, a las divinidades en persona que los habitaban. He aquí algún líneas dedicadas al gran santuario de *Inanna*, en Uruk:

199 ¡Oh maravilloso fruto maduro y a punto!
¡Santuario venido del Cielo,
edificado para regir el país!
Eanna, morada siete veces poderosa,
durante la noche, siete veces brillante...
207 La Gran Reina del Cielo y de la Tierra,
Inanna, tu Soberana,
ha ocupado su lugar bajo tu dosel...
(Sjoberg, 1969, 29, n.° 16)

Esta celebridad de los templos, y su importancia en la vida del país, había sido causa de que se les confirieran —como para personificarlos— «nombres» significativos e igualmente sagrados, por los que eran conocidos y citados. Todos están en sumerio —la costumbre es por tanto antigua— y comienzan por su término genérico: E: «Templo...», E-anna: «Templo del Cielo» («de *An*», el dios del Cielo), en Uruk; E-kur: «Templo-montana», dedicado a *Enlil*, en Nippur; E-sag-íl: «Templo del pináculo prominente», que designaba al más grande y famoso de todos, el de *Marduk*, en Babilonia. Las «torres de pisos», también sagradas, habían recibido igualmente esas denominaciones; por ejemplo, la del E-sag-íl, que acabamos de citar, era calificada como E-temen-an-ki: «Templo soporte del universo»... Se cuenta en total un millar de esos «títulos», lo que dice mucho sobre la multiplicación, en el transcurso del tiempo, de los edificios sagrados en el país, no menos que sobre su papel y su lugar en su visión religiosa de los dioses y del mundo.

Era una de las obligaciones más eminentes y más apremiantes del monarca, ejerciendo su función propia, el velar ante todo por el buen estado de los templos: erigirlos, reconstruirlos y enriquecerlos según su deseo, y acondicionarlos fastuosamente. Lo que así hacía el monarca, piadosamente, iba directamente a los Soberanos del mundo, y los humanos, con el rey a la cabeza, realizaban de esta manera su vocación natural de «proveedores» de los dioses. Los reyes se glorificaban, especialmente en sus inscripciones dedicatorias y conmemorativas, de su celo en la materia, tomando frecuentemente los títulos de «conservadores» y «servidores» de los santuarios. Así Isme-Da-gan, rey de Isin entre 1953 y 1935:

1 (Soy yo), Isme-Dagan,
el conservador (del templo) de Nippur,
el sostén (del templo) de Ur,

5 el responsable perpetuo (del templo) de Eridu,
el pontífice (del templo) de Uruk,
el rey poderoso, el rey de Isin...
(Sollberger-Kupper, 1971, 174:IVAA4b)

Ya resumido anteriormente (pp. 175 s.), un mito, en acadio, del que la versión que poseemos está fechada a principios del primer milenio, traduce de forma inmejorable la elevada idea que en el país se tenía del templo, considerándolo como la parte esencial y primera del universo, la realidad más alta y más indispensable para su buena marcha, cuya institución había sido prevista y querida, se pensaba, por los Creadores en persona, desde el origen de las cosas. Se ve ahí perfectamente hasta qué punto los templos polarizaban toda la actividad del país: de construcción, de ornamentación y de ejecución del «servicio a los dioses». Y los innumerables hallazgos de los arqueólogos que, desde hace ciento cincuenta años, excavan ese viejo subsuelo han dado pruebas suficientes de los interminables y grandes esfuerzos de aquel antiguo país para proporcionar a sus Señores y Dueños residencias magníficas durante todo el curso decreciente de su larga historia.

Queda al menos una pregunta: ¿en qué medida esos edificios sagrados eran accesibles, y a quién? Hay posibilidades de que, ordinariamente —al menos por razones prácticas y de organización—, no se admitiera más fácilmente al público que en el palacio de los reyes. Sin embargo, al final del célebre «poema» titulado *Ludlul* (p. 218), se nos describe al paciente, liberado por *Marduk* de sus males y devuelto a la felicidad, mientras deambula, como en una piadosa peregrinación de gratitud, atravesando un pórtico tras otro (hay trece en total), por el gran *Esagil* de su liberador, realizando allí, al mismo tiempo, diversos actos devotos y manifiestamente rituales, en el curso de los cuales recibe de su dios favores apropiados:

79 En la Puerta de la Abundancia, la abundancia me fue devuelta;
En la Puerta del Genio Protector, volvió a mí mi genio
protector;
En la Puerta del Bienestar, volví a degustar el bienestar;
En la Puerta de la Vida, recibí de nuevo la vida...
(Lambert, 1960, 60:79 s.)

Los templos, al menos algunas de sus piezas, eran, pues, bastante frecuentados por el común de los «fieles», libres de ir allí a cumplir con sus devociones.

Faltos de un equivalente indígena tan «expresivo», citaremos al menos aquí algunas palabras de un apócrifo bíblico titulado *Carta de Jeremías*, de género parenético y devoto, que quería ridiculizar a los dioses de Babilonia en provecho del «único y verdadero dios» de la Biblia, pero que, más allá de las burlas acerbas y las actitudes despectivas del autor, puede transmitirnos algo del espectáculo y los sentimientos que podía despertar la visita de un templo en Babilonia:

7 Sus ídolos están chapados de oro y de plata, pero no son más
que engaños, y están mudos...
10 Esos dioses de plata, oro y madera, son cubiertos con vestiduras
por los sacerdotes; pero pese a sus telas de púrpura, no pueden defenderse
de la herrumbre y los gusanos. Debido al polvo que se amontona sobre
ellos, se les debe desempolvar el rostro... ¡No! ¡Ésos no son dioses!
¡No les temáis!...
16 Sus ojos están cubiertos por el polvo levantado por los visitantes.
Se les alumbra con muchas lámparas, pero no pueden ver ni una
sola de ellas. Se dice que su interior [= su «alma» de madera, p. 90]
está carcomido por los gusanos, que salen de la tierra y los devoran,
a ellos y a sus vestiduras.

20 ¡Ni siquiera son conscientes de que su rostro está negro del humo!
Por encima de su cuerpo y su cabeza revolotean murciélagos,
golondrinas y otros volátiles. Hay incluso gatos...

(Charles, 1913, 600 *s.:8 s*.)

Los ministros del culto

Más inmediatamente encargados, en nombre de todos, de «servir» a los dioses en sus templos, los ministros del culto formaban, como el personal del rey en su palacio, toda una categoría social, difícilmente imaginable por nosotros, pues estamos muy lejos de esa realidad, sobre todo en el ámbito religioso, y la manera de concebir a nuestro «clero» nos deforma la visión.

En primer lugar, aunque los sacerdotes de alto rango, al menos, eran entronizados regularmente en su profesión —a menudo heredada del padre, o notificada por adivinación obedeciendo a alguna voluntad de Arriba— por algún rito de paso o ceremonia de consagración a los personajes sobrenaturales con los que iban a tratar —presentación de sus imágenes, unción, purificación del interesado...—, no eran ésas más que formalidades introductorias, sin impacto obligado en la persona y en la vida, en el espíritu y en el corazón, de los candidatos o de los otros. Lo que nos cambia nuestra visión, en alguna medida ontológica, de los «sacerdotes» transformados interiormente, pensamos nosotros, por su sacerdocio. No sólo, como veremos, el sacerdocio se confería también a las mujeres, que podían ocupar incluso un lugar de importancia (pp. 149 s.), sino que los miembros del clero se casaban, normalmente, y llevaban la vida de todo el mundo (aunque la maternidad estaba prohibida a algunas sacerdotisas de alto rango, reservadas, de alguna manera, sólo a los dioses). Su oficio estaba, pues, muy lejos de cubrir toda su existencia: como todas las gentes que tienen un oficio, ejercían una profesión, ni más ni menos. Fuera de sus funciones ceremoniales, nada les diferenciaba verdaderamente del común de los mortales, salvo, en algunos casos al menos, una determinada forma de arreglarse el pelo, un cierto tocado, una vestimenta concreta..., rasgos que no les estaban por lo demás verdaderamente reservados y que únicamente ponían de manifiesto una obligación.

En su estado actual, nuestra documentación, pese a ser generosa en apariencia, apenas permite erigir un cuadro general de ese clero que responda a todas las preguntas, tanto más cuanto que más de uno de sus miembros, además de tener su oficio propiamente ceremonial y «sagrado», participaba igualmente en su templo de las responsabilidades administrativas, fácilmente desbordantes. Sin duda, en ese país, el conservadurismo religioso —que encontraremos más de una vez, en particular en la liturgia, p. 155— nos autoriza, *positis ponendis*, a trasponer más o menos, en el lugar o en el tiempo, lo que aprendemos de un individuo, de un santuario o de una ceremonia, teniendo en cuenta naturalmente la evolución y variación obligada de las cosas. Pero si bien los escribas del país nos dejaron sabias nomenclaturas en las que figuran en su lugar los profesionales del clero, los oficios y obligaciones específicos que respondían a esos nombres —a menudo oscuros— no se nos explican en ninguna parte, si no es por el detalle de algunos rituales, lo que nos da de ellos una idea vaga o poco coherente. ¿Tenían ellos, que no conocían ningún término genérico, sumerio o acadio, para designar como tal al «clero», una idea mejor? En cambio, los mismos rituales describen escrupulosamente el papel de uno u otro oficiante en el curso de una ceremonia, lo que nos aclara más sus gestos que su función:

11 ... El sacerdote-kalü, de pie, entonará entonces el himno
previsto... Después, otro *kalü* cantará la endecha-*ersemma*,
21 al son del tímbalo... Después de lo cual, un sacerdote-sangü,
ante [la estatua de] la diosa *Istar*, verterá de su *copa-sähu*
una libación de agua; y un sacerdote-posïsu hará lo mismo
frente a la inscripción [marcada en la citada estatua]; otro

a su derecha, y otro a su izquierda...

(Revue d'Assyriologie 35, 1938, 11:12 s.)

Pero ésos son gestos dispersos y comunes, y seria atrevido pretender sacar de ellos una visión de conjunto de los papeles asignados al *kalü,* al *sangü, al pasïsu, y* a los otros. Además, es más inteligente, faltos como estamos de equivalentes, dejar simplemente a cada uno su denominación original sin pretender ir más allá. Sólo algunos indicios, sacados un poco de todos los contextos, a costa de un trabajo erudito, podrían ser explotados para completar, en cierta medida, el conocimiento de más de una de esas especialidades sacerdotales. Hay que señalar, pues la cosa tiene su importancia, que, como en el caso de los nombres de las divinidades (pp. 68 ss.), la mayor parte de las designaciones categoriales más antiguas de los sacerdotes en ese país eran sumerias, a veces traspuestas al acadio, o traducidas: hay, pues, posibilidades de que el grueso de la tradición sacerdotal, y por tanto litúrgica, fuera tomada en el «origen» de los sumerios, aun cuando sus sucesores acadios, más tarde, pudieron haber modificado más o menos su sentido.

El rey era también el soberano pontífice, oficio que sin duda había ejercido plenamente en las épocas más lejanas, quizás también como herencia de los sumerios. Pero, con el tiempo, se había ido descargando poco a poco de él, no teniendo ya más que un papel de prestigio.

La misma influencia arcaica de los sumerios explicaría la importancia de las mujeres en el servicio litúrgico y el clero. Los mesopotamios estaban orgullosos de ello, y entre los rasgos de primitivismo de algunos extranjeros señalaban: «no tienen clero femenino» (Cooper, 1983, 33).

En la cima de la jerarquía sacerdotal, cuyos miembros se encontraban todos regularmente vinculados a *una* divinidad, en *su* templo, figuraban, pues, bajo una sola y misma palabra (el sumerio ignora los géneros morfológicos), un o una «e n»: «Señor/Señora»; digamos «un arcipreste», cuando el templo tenía por titular a una diosa (así *Inanna* en el *Eanna* de Uruk), o «una arcipestre» cuando tenía un dios (como *Enlil* en el *Ekur* de Nippur). Esta complementariedad sugiere, al menos en este aspecto concreto, un lazo estrecho entre el sacerdote y la divinidad; y el lujo de los ornamentos cultuales de esos «sacerdotes superiores» da a entender que cada uno de ellos era considerado más o menos como el *alter ego* de su divinidad complementaria, incluso en el punto digamos conyugal, y por tanto sexual (compárense pp. 183 s.). Y el término que designaba a una personalidad del clero casi tan alta, una mujer, la nin. dingir, «Señora-diosa» (en sumerio, en; en acadio, *entu,* del sumerio en femeninizado), va en el mismo sentido, como sus prohibiciones de maternidad (p. 147).

En el resto de la cohorte sacerdotal, que parece haber estado, como otros sectores sociales, bastante bien organizada, por categorías a la vez dignatarias y profesionales, cada una con su «responsable» o «jefe» *(galrabü,* y *ugula/waklu),* las mujeres parecen haber conservado de entrada su papel femenino: consagradas, en tanto que mujeres, no sólo a los dioses, como acabamos de ver, sino igualmente a los hombres. En ese país donde la diosa mayor, *Inanna/Istar,* patrocinaba, y ejercía, por lo demás, alegremente, el «amor libre», la «prostitución» no estaba lejos de la religión, aunque con el tiempo y la semitización (?) las cosas pudieron difuminarse. Esta «prostitución» parecen haberla practicado muchas sacerdotisas en su condición de tales, fuera cual fuese el lugar de esta actividad en su vida profesional o personal. Se conocen algunas «especialistas»: así la nugig (término sumerio de significado desconocido), que equivale en acadio a *qadistu* («la consagrada»); la nu-bar, en acadio *kulmasitu,* los dos intraducibies; la *istarítu:* «la consagrada a Istar», a la que no se confundía con las prostitutas sin más: harimtu/sal-kardid, «la separada», y *samhatu,* «la alegre» (ambas sin connotación religiosa). Una excepción, sin duda en nombre de la misma visión de las cosas, explotada, como con frecuencia, en los dos sentidos, era la lukur (término sumerio, «servidora del templo», «hieródula»), en acadio *nadítu* («dejada yerma» debido a la prohibición de su maternidad). Contrariamente a sus hermanas que se acaban de mencionar, no sólo les estaba prohibido, bajo pena de muerte, frecuentar los «malos lugares», los «cabarets» especialmente, sino que podían estar obligadas a vivir más o menos enclaustradas y «en

comunidad», en una especie de beguinato: el *gagü,* dependencia del templo, donde hijas de buena familia (como la mayor parte de las sacerdotisas, sobre todo de alto grado, refinadas y excepcionalmente cultivadas, que podían saber leer y escribir y algunas de las cuales incluso compusieron muy bellos poemas), habían sido consagradas muy pronto por los suyos a un dios, y pasaban su tiempo bien en «trabajos de aguja», bien, más fácilmente, en «sus asuntos», demostrando simultáneamente, al menos en su copiosa correspondencia, una sorprendente devoción. Una de ellas desempeñaba el papel principal en el curso de la antigua hierogamia (p. 183).

A diferencia de sus émulas del sexo femenino, los sacerdotes, en tanto que tales, estaban aparentemente dedicados sólo a los dioses y al ceremonial implicado por su culto. El situado más alto en su jerarquía ordinaria habría sido el *sangü* (del sumerio sanga, quizás emparentado con el nombre de autoridad *issakku,* ¿procedente del sumerio ensi?)... Lo hemos visto citado, anteriormente, en el curso de un ritual, y oficiando con otros dos representantes del clero: *kalü* (del sumerio gala), a quien estaba especialmente reservada la ejecución de los cantos quejumbrosos y tristes; y *pasísu* (participio pasivo del verbo *pasásu:* «ungir», ¿para insistir, aparentemente, en una «unción» votiva que había debido de recibir?). Había muchos otros, que sería fastidioso presentar y enumerar. Unos llevaban el título acadio de *erib biti* («admitido en el templo»), para subrayar que, utilizados frecuentemente en los oficios, circulaban libremente por él, lo que sin duda no ocurría con la muchedumbre. Los *ramku* (acadio: «asperjadores»), por ejemplo, debían reservarse especialmente las numerosas purificaciones del agua lustral. Y todo un sector estaba especializado en la música y el canto: además de los *kalü,* los *náru* (nar), los *zammeru,* etc.

Algunos no aparecían sino muy rara vez, como el *sesgallu* (acadizado del sumerio ses-gal, literalmente, «Gran hermano», «Hermano mayor»), que apenas aparecía (o apenas llevaba ese título) salvo en cier-tas ocasiones litúrgicas como la fiesta del Año nuevo (p. 187). Veremos más adelante (pp. 229 ss.) lo que hay que saber de los miembros del clero especializados en el «culto sacramental».

Estando perfectamente admitido en el país el amor homosexual con tal de que no perjudicara a nadie, no podemos sorprendernos de ver aparecer aquí a profesionales probados, como contraparte a las prostitutas «religiosas» anteriormente citadas: los *assinnu,* los *kurga-rru,* los *kulu'u...,* e incluso, llegado el caso, los *kalü* (p. 150), más bien de mala fama en este capítulo, no sabemos muy bien por qué. Cómo, y en qué condiciones, ejercían sus habilidades, si no su oficio, lo ignora-mos igualmente. Pero los vemos, llegado el caso, vestidos de mujer, sosteniendo en las manos, además de las armas, accesorios propiamente femeninos (como el huso de las hilanderas...), como para poner de relieve su ambigüedad sexual, y tomando parte, al menos en honor de *Istar,* en danzas rituales equívocas o lascivas. Sin por ello haber sido integrados formalmente en el cuerpo sacerdotal, y remitiendo ante todo su designación específica a su estado y a su manera de practicar el amor, ¿quizás eran en realidad exteriores al sacerdocio y al templo, y convocados solamente, llegado el caso, para desempeñar allí su pa-peí en el curso de algunas ceremonias particulares?

Ése era el caso de muchas gentes que tenían un determinado oficio, de por sí extraños al santuario y a sus ocupaciones, pero a cuyos servicios se podía recurrir si era preciso. Algunos rituales prescriben al celebrante apelar a ellos: un carpintero, un orfebre, un carnicero... a fin de confeccionar determinado aparato de madera o una cierta joya exigidos por el ceremonial, o bien para «decapitar un carnero» que será ofrecido en sacrificio (p. 189). Los cocineros deben contarse aparte: eran miembros del clero y tomaban parte activa en el «servicio de los dioses». Sin duda podían vivir de manera estable en el recinto del templo, donde se les necesitaba todos los días. No sabemos si los otros eran independientes y trabajaban en la ciudad, o bien, con sus herramientas y sus talleres, se encontraban establecidos en el perímetro sagrado. La situación sólo está clara en lo que atañe a las necesidades comentes: además de la cocina (p. 157), el ropero, el mantenimiento, la limpieza. Existe la posibilidad de que al menos los grandes santuarios hayan así reagrupado *intra* (¿o *extra?) muros* una multitud de «especialistas» y de técnicos, que, sin encontrarse por ello

agregados, propiamente hablando, al colegio de los sacerdotes, eran habituales colaboradores y estaban allí como ellos...

Algunos sacerdotes de alto rango, de los dos sexos (como los dos «e n» anteriormente citados, p. 149), tenían allí su domicilio oficial, en lo que se llamaba, en sumerio, el mi-par (de sentido oscuro), acadizado como *giparu.* Por otra parte, los sacerdotes, de todas las categorías verosímilmente, debían aprender cada uno su oficio, más o menos complicado; y, salvo los segundos papeles y los figurantes, se exigía de ellos que supiesen leer y escribir, y aprendiesen el sumerio, lo que suponía largos años de escuela, y de una escuela sin duda incluida en el templo, o más o menos vinculada a él, con maestros, talleres de preparación de tablillas, bibliotecas: el templo, sin duda más todavía que el palacio, era un centro «intelectual», y más de una obra religiosa, literaria o científica debió de nacer allí.

Las «casas de los dioses» aparecen, pues, alrededor del santuario, que era su centro, y de habitaciones y edificios propiamente cultuales, como verdaderas agregaciones de inmuebles y aglomeraciones de personas: una especie de barrio sagrado («la ciudad de los dioses»), donde vivían juntos, al lado de sus divinidades, a las que servían, cada uno en su especialidad, toda una legión de hombres y mujeres, comenzando, naturalmente, por los sacerdotes.

Vivían *en él, y* vivían *de él,* como es regla: «El sacerdote vive del altar». Sin embargo, apenas llegamos a clarificar, faltos de documentos precisos, los detalles de su vida corriente: económica, social o cotidiana. Aparte de algunos detalles dispersos, no sabemos ni siquiera cómo se presentaban en el curso de las ceremonias en las que oficiaban: las imágenes antiguas los mostraban a veces enteramente desnudos; pero este uso, heredado (?) quizás de los antiguos sumerios, debió de perderse rápidamente. Otras les presentan «disfrazados» para la ocasión, y especialmente de peces: sin duda para representar las «carpas santas» que habían sido antaño los Siete Sabios civilizadores del país, en el conocido mito referido por Beroso (p. 29)...

No conocemos mejor los recursos del clero. Sabemos solamente que, gracias a la explotación inteligente de sus tierras, de sus rebaños y de sus otros bienes, sin hablar de las opulentas donaciones del rey, su «conservador» (p. 145), y de los fieles, a veces de todo el país (p. 154), el templo podía constituir una verdadera potencia económica, tan rica que podía desempeñar el papel de prestamista de dinero y banquero. Sin hablar, como tendremos ocasión de ver, de los inmensos montones de vituallas, ofrecidas cada día a los dioses (pp. 153 ss., 156 s.). En verdad, los sacerdotes no carecían normalmente de nada, lo que no debía sin embargo —¡es la condición humana!— impedir la corrupción...

El mantenimiento de los dioses

Fuertemente marcados por la ideología bíblica, uno de los términos centrales de nuestro vocabulario religioso es «sacrificio», que no tomamos normalmente más que en su sentido *negativo:* lo que «sacrificamos», religiosamente hablando, es, creemos, para perderlo, para renunciar a ello, suprimirlo, aniquilarlo, pensando así rendir homenaje a Dios o expiar nuestras faltas. En Mesopotamia el vocablo correspondiente (siskur, en sumerio, y *niqü,* en acadio) se entendía, de entrada y en todo lugar, como algo *positivo:* todo «sacrificio» era, exclusivamente, un don, un acto de generosidad, una *ofrenda* presentada a una divinidad, para su beneficio y provecho, de un bien que le era necesario, útil o agradable: animal inmolado («sacrificado», en el sentido usual de «consagrado a la muerte»); bebida derramada en libación, y así transmitida a su destinatario; objeto precioso o suntuario, del que se suponía tenía necesidad o deseo el destinatario, para obtener de él su beneficio o encontrar en él su placer...

También el culto, y eso no era sino lógico, se mantenía por tanto, obligatoriamente, en el nivel del antropomorfismo: si los dioses habían creado a los hombres, como enseñaba *El muy sabio* (p. 125), fue por su necesidad de bienes materiales, unos bienes que sólo los hombres estaban en condiciones de producirles y presentarles. Mediante su industria, sus técnicas, su trabajo, los

hombres no subvenían únicamente a sus propias necesidades: eran ante todo, por vocación natural y en virtud de la voluntad de sus Creadores y Dueños, servidores y proveedores de los dioses. En esa perspectiva, el comportamiento religioso, el culto, estaba canalizado por ese deber fundamental de «mantener» a los dioses, de prepararles y proporcionarles todos los bienes, de consumo, de uso, de lujo, que les eran indispensables, no, sin duda, para mantenerles con vida —pues eran inmortales por naturaleza—, pero sí para garantizarles, como los súbditos a su rey, una existencia no sólo soportable, sino opulenta y placentera, tal como convenía a los Dueños del universo.

Era evidente, precisión superflua, que llegado el caso, y como beneficiarios de semejante «conservación», los dioses estaban representados por sus estatuas, sus imágenes, que aseguraban en el templo su presencia real.

El sector en el que quizá se capta mejor esta noción religiosa, tan lejana a nosotros, es el del *alimento de los dioses*, necesidad primera, cotidiana y perpetua, con respecto a la cual, por suerte, estamos bastante bien informados, tanto en lo que atañe a los alimentos como a su uso y consumo. Un buen número de los términos «técnicos» que evocan los actos del culto diario implican una referencia a los alimentos y a su administración: *kurummatu* (en sumerio, pad), *nindabü* (del sumerio ninda-ba, «ofrecer pan»); *sattukku* (sá-dug)...; no obstante, el sentido «litúrgico» preciso de estos términos no siempre nos es accesible. A partir de la segunda mitad del tercer milenio, y prácticamente hasta el final, en las proximidades de nuestra era, gran número de tablillas llegadas hasta nosotros ilustran, cada una a su manera, múltiples aspectos de esta «alimentación sacrificial» cotidiana que componía lo esencial del culto.

Algunas se presentan como listas de divinidades de una ciudad o de un templo, con mención de las diversas raciones de víveres que les eran asignadas respectivamente, en función de su dignidad o su importancia, en otras palabras, de la devoción de los fieles.

Pero tenemos sobre todo un verdadero torrente de informaciones relativas al aprovisionamiento de los santuarios: registros de cantidades, a veces impresionantes, de vituallas de toda suerte, dirigidas a los templos y que entran a formar parte de sus reservas. El testimonio más sorprendente es quizás el que nos ha aportado, por medio de millares de tablillas, el antiguo yacimiento de Puzrih-Dagan (hoy Drehem), a escasa distancia al sur de Nippur, la antigua capital religiosa del país, alrededor del famoso Ekur, el templo mayor de *Enlil*. La enorme documentación que de ellos se ha exhumado, de finales del tercer milenio, nos deja adivinar, en esa pequeña localidad, en aquella época, una especie de inmenso almacén, prodigioso redil de ganado, alimentado por los «envíos» (mu-du en sumerio, y *sürubtu* en acadio) de los gobernadores de todas las ciudades y localidades del país, en una especie de «rotación», debidamente calculada (en sumerio se decía bala), cuyo sistema hace pensar en el de las anfictionías griegas. Todo tipo de provisiones están allí representadas: cereales, legumbres y frutas; productos lácteos; unidades de ganado, caza... Abunda en especial el ganado mayor y menor. Para dar una pálida idea de todo, he aquí al menos el tenor de uno de esos documentos, donde están registradas las entradas, curiosamente contabilizadas (¿por qué?) preferentemente por múltiplos de 6 *(Journal of Cuneiform Studies* 14, 1960,103:15):

Para la ceremonia (?) del primero de mes, han sido enviados:
— de la ciudad de Umma: 6 bueyes de tres años; 24 vacas de dos años; 360 litros de manteca, y otros tantos de queso;
— de la localidad de Maskan-dudu: 240 carneros; 240 ovejas; 180 corderos; 120 corderinos; 60 cerdos;
— de la localidad de Bád-an: 180 carneros; 420 ovejas; 120 corderos; 120 corderinos; 160 cabritos; 60 cerdos;
— de la ciudad de Maskan-sapir: 120 carneros; 120 corderos; 120 corderinos; 120 cabritos...;

— de la localidad de Urusagrig: 40 corderos y 20 ovejas;
35 — de la ciudad de Isin: 30 carneros y 20 ovejas.
36 Rotación del Gobernador de la ciudad de Sippar.

Ignoramos lo que ocurría inmediatamente con estas vituallas y este tropel de animales de consumo. Es posible que la capital de la época, Ur, retuviera de ello su diezmo, y que una parte, vendida de nuevo (?), fuera a enriquecer las arcas del Ekur y su clero. Pero, puesto que después de todo ésa era su razón de ser, era necesario que la mayor parte de esas ofrendas sirviera, a fin de cuentas, para «alimentar» a las divinidades del Ekur.

Faltos de respuesta sobre esos puntos, en esa época, a las preguntas concretas, sería esclarecedor insertar aquí el texto de una famosa tablilla del siglo III antes de nuestra era, encontrada en Uruk (Thureau-Dangin, 1921, 75 s.), que nos explica con bastante claridad el uso cultual que se hacía de tanto condumio. El conocido conservadurismo de la liturgia, en Mesopotamia como más o menos en todas partes (pp. 148, 177), nos autoriza, dado que no buscamos aquí una historia meticulosamente estructurada por secuencias cronológicas —imposible, por lo demás, como ya hemos dicho, para este estudio—, a no hacer demasiado caso de esos hiatos en el espacio y en el tiempo.

El escenario del documento en cuestión era uno de los grandes templos de Uruk, que tenía por titulares a *Anu,* su esposa *Antu y* su «hieródula» *Istar* (p. 72, n. 3) —la cual se presentaba también bajo el nombre y la personalidad de *Nanaia*—, con su «corte» alrededor de ellos (p. 144): un reducido número de divinidades menores. Nuestra tablilla transcribía una especie de programa-ritual para prever, para todo el año, la cantidad y la clase de vituallas necesarias para el mantenimiento diario: el ceremonial continuado del culto cotidiano que componían las *cuatro comidas* que había que asegurar *cada día* a las divinidades del templo —una comida más importante y otra secundaria por la mañana, y otro tanto por la tarde—. Ése era aparentemente el régimen común en el país, al menos para la gente acomodada. La «planificación» suma un total de noventa y nueve largas líneas. Sin citarlo íntegramente, hay que dar al menos una idea, pues es elocuente respecto de lo que aquí nos interesa.

Se ocupa sucesivamente, en otros tantos párrafos, de los cuatro elementos que parecen haber compuesto, al menos en la sociedad de un cierto nivel, una comida digna de ese nombre: *las bebidas* (sobre todo cervezas de distintas calidades; también vino y leche); *los cereales* (cebada y espelta, en harina, para confeccionar con ellos «hogazas», «tortas» y pasteles [?]); *frutas* (dátiles de diversas calidades; higos y uvas, frescos o secos, así como «dulces» y golosinas, no especificados y cuya significación precisa, así como su composición, desconocemos); y por último, *las carnes* (bóvidos, óvidos —algunos previamente engordados con leche o cebada; gansos y patos, y otras aves, así como sus huevos). Evidentemente, se habían elegido las piezas más dignas del palacio, supuestamente refinado, de los destinatarios; muchos alimentos más comunes —como el cerdo y el pescado— no parecían convenir a su mesa, sin hablar de legumbres y condimentos diversos, cuya elección dependía de la preparación de los platos: de ello se nos informa en los «textos culinarios» (p. 157). He aquí, pues, solamente, la parte que trataba de los *cereales:*

> [21]Cada día, durante todo el año, para la principal de las ofrendas
> regulares [nosotros diríamos: «para asegurar el oficio cotidiano,
> constante y fijado de una vez por todas —¡los dioses, como los
> hombres, comen todos los días!—, que constituía la liturgia
> ordinaria»], serán necesarios 648 litros de cebada y de espelta,
> que los molineros [después de haberlos reducido a harina] entregarán
> cada día a los cocineros del templo, para la preparación de las cuatro
> comidas, para *Anu, Antu, litar y Nanaia,* así como para los otros

dioses menores que están con ellos. "Allí se tomarán 486 litros de harina de cebada y 162 de harina de espelta, con cuya mezcla los cocineros [la panadería formaba parte entonces de la cocina] confeccionarán y cocerán 243 «hogazas». De ese total, los mismos cocineros prepararán y entregarán 20 «hogazas» para la mesa de *Anu:* a saber, 8 «hogazas» cada vez para la comida principal y secundaria de la mañana, y 7 para la comida principal y secundaria de la tarde. [30]Se necesitarán igualmente 30 «hogazas» para las comidas de *Antu;* 30 para las de I*star;* 30 para *Nanaia y* 15, para las cuatro comidas de las divinidades de su compañía. Se preverán también 1.200 «tortas» (¿fritas?) de aceite, [35]para servir de apoyo a los «pasteles» de finos dátiles...
[41]Se tendrá en cuenta que el molinero, cuando muela el grano citado, deberá recitar la fórmula: [«¡Oh celestial Araira! En el campo se ha uncido el Arado de siembra...»]; y, al amasar la pasta, y meterla al horno para hacer las «hogazas», el cocinero recitará la fórmula: [«¡Oh Nisaba, santa Abundancia, rica Pitanza!...»] [No hemos encontrado el texto de esas dos plegarias.] (Thureau-Dangin, 1921, 81:21 s.).

He aquí, igualmente para mayor clarificación, el final del párrafo dedicado a las carnes: las cifras totales para cada día son bastante asombrosas si se piensa que, después de todo, ¡se trataba de alimentar a una decena de «personas», como mucho!

[R]-[24]Lo que hace, en total, cada día, para las cuatro comidas de los dioses anteriormente mencionados: 21 cameros de primera calidad, engordados y sin defecto, alimentados con cebada durante dos años; 4 carneros de crianza especial, alimentados con leche; 25 cameros de segunda calidad, no alimentados con leche; 2 bueyes grandes; 1 vaca de leche; 8 corderos; 30 *pájaros-marratu* [ave salvaje, no identificada]; tórtolas; 3 ocas alimentadas con pienso; 5 patos alimentados con harina; 2 patos de segunda calidad; 4 lirones (?); 3 huevos de avestruz y 3 huevos de pata... (Thureau-Dangin, 1921, *84:24 s.).*

Si se contabiliza todo este alimento cárnico para el año completo, se llega a cifras verdaderamente exorbitantes, visto el reducido número de comensales: 18.000 carneros; 720 bueyes; 360 terneros; 2.580 corderos, etc. En verdad, ¡los viejos rediles de Puzris-Dagan no estaban de sobra!

Al menos, ante tan pantagruélica comida, se puede imaginar algo de la riqueza, la magnificencia y los excesos de la mesa de los dioses, y de los esfuerzos que tenían que hacer los antiguos mesopotamios para alimentarlos, en otras palabras, para asegurar su culto litúrgico cotidiano, su «mantenimiento».

Hay que decir también que la lista anterior no se refería más que a los alimentos brutos: así como se haría con los grandes de este mundo, *a fortiori* con los del otro, todos esos productos, antes de ser servidos, debían ser preparados y aderezados mediante el trabajo culinario, tal como sugieren las numerosas menciones a los «cocineros». No tenemos los menús. Es plausible por otra parte que todavía se recurriera a veces al método arcaico —siempre en uso— de preparación directa al fuego, tostado o asado. Pero las treinta y cinco recetas recientemente encontradas, de alrededor del siglo XVI antes de nuestra era (Bottéro, 1995), refinadas y especializadas, y que contaban ante todo con la «cocina al agua», más suave, más alambicada, más sutil, debieron de

utilizarse en muchos otros casos para preparar, con más refinamiento y suntuosidad también, esas «ofrendas alimentarias». Lo que *realza* también la idea que podemos hacernos de la liturgia regular en la antigua Mesopotamia.

Con referencia al ceremonial propiamente dicho que acompañaba a las comidas, apenas tenemos testimonios. Sin duda, para servirlas, se presentaban a las imágenes de los dioses destinatarios los platos depositados a su alcance, en la celia del templo (p. 143), sobre las ricas bandejas transportables que reemplazaban entonces a nuestras mesas de comer (la misma concepción del «sacrificio»-ofrenda no admitía «altar» propiamente dicho, sobre el que solamente se habría «inmolado» a las víctimas; y la realidad es que de esto no sabemos con certeza prácticamente nada), y con una vajilla tan rica y valiosa como fuera posible; el ritual anteriormente citado hace varias alusiones a ello: vasos, cubiletes, copas, platos y escudillas de plata y oro, a veces con incrustaciones de piedras preciosas. Se diría que las estatuas de los dioses, en su «santo de los santos», estaban ordinariamente cubiertas con cortinas (pp. 144, 188), que sólo los sacerdotes consagrados a su «mantenimiento» personal podían quitar, para «contemplar su rostro» y servirlos.

Algo habría que decir con respecto a la pregunta que inevitablemente se desprende de semejante situación: ¿cómo podemos y debemos imaginar la ingestión de esos alimentos así ofrecidos a los dioses, con la idea manifiesta de vérselos consumir, algo de lo que, sin embargo, eran obviamente incapaces sus hieráticas imágenes? La respuesta directa, que no nos suministran los archivos, se encuentra probablemente en una especie de suplemento al libro bíblico de Daniel, *Bel y el Dragón:* «Tras la ceremonia de la presentación de los platos, los sacerdotes los llevaban...» (Charles, 1913, 660:75 5.) ¿para consumirlos ellos mismos, compartiéndolos con el personal del templo?, ¿según qué reglas?, ¿también para revender lo sobrante? De todas las maneras, se intuye cómo esas comidas desmesuradas debían formar parte de los recursos del santuario...

Las «cuatro comidas de los dioses» que, de un extremo del año al otro, escandían la jornada litúrgica en Mesopotamia, un poco a la manera de nuestras «horas canónicas», no eran naturalmente las solas «fiestas del estómago» que se procuraba a los dioses. Había otras: unas oficiales, verdaderos banquetes ofrecidos a veces a alguna divinidad bien definida, o a todas en conjunto, en ocasiones festivas o extraordinarias; otras privadas, que cada uno, según su devoción, sus ocasiones... o sus medios, podía ofrecer, o quizá más bien hacer que se ofreciera oficialmente a los dioses, por quien correspondiese, por ejemplo para devolverles algún don, o implorar de ellos algún favor. Así, tras una cacería de leones en la que había cobrado cuatro piezas, el rey Assurbanipal (668-627) se hizo representar vertiendo, sobre el cadáver de uno de ellos, una libación —en otras palabras, una bebida, como «ofrenda» *(muhhuru)*— a *Istar*, cuyo «Arco» victorioso menciona, para darle gracias por su triunfo (Streck, 1916, II, 304 s.: a). Todo el mundo, en función de su devoción y de las circunstancias de su vida, era, pues, libre de hacer a los dioses esas «ofrendas», en primer lugar alimentos, según su devoción y su bolsillo. En un ritual contra los malos sueños, encontramos esta invocación dirigida al dios patrono de los sueños:

> El adivino te presenta una fumigación de valioso cedro;
> la viuda, un poco de harina; la mujer pobre, un poco
> de aceite; y el rico, un cordero... (Oppenheim, 1956, 301, Type D:20 *s.)*.

Esta «fumigación» recuerda que en Mesopotamia las comidas festivas entre los mortales, y por consiguiente las ceremonias litúrgicas para tratar gloriosamente a los dioses, se acompañaban, según el gusto de las gentes, de «pebeteros» *(nignaqqu,* tomado del sumerio níg-na) cargados de hierbas, ramillas y virutas aromáticas de una rica paleta olorosa, si puede decirse así (enebros diversos, cedro, ciprés, mirra...), para realzar con su olor la magnificencia y el encanto de la fiesta...

Música y cantos eran igualmente necesarios. Hay por tanto grandes posibilidades de que las comidas oficiales y ceremoniales de los dioses, sobre todo las más festivas, fueran acompañadas con melodías de todo tipo de instrumentos musicales, de cuerda (liras, arpas...), viento (flautas, cuernos, trompetas...) y percusión (timbales, tambores, tamboriles, campanillas, carracas...), bastante bien atestiguados en nuestros archivos (pp. 165, *172:61 s.),* aun cuando a menudo no nos sea posible encontrar equivalentes, o réplicas, entre nuestros instrumentos, ni saber en qué medida sus melodías armonizaban entre sí, o iban acompañadas de palabras recitadas o cantadas, tema sobre el que volveremos más adelante (p. 165).

El servicio a los dioses en su vida cotidiana

Algunas alusiones nos inducen a pensar que se arreglaba a los dioses (estatuas e imágenes) y se los «lavaba» periódica y ritualmente, y que ese gesto, que revela una preocupación por la purificación, la limpieza, el esplendor y salud, común a los grandes y a los pequeños de este mundo, entraba en un sector distinto al del alimento, en lo que llamamos el «servicio a los dioses».

Estamos mucho mejor informados con respecto a sus vestiduras y su guardarropa *(túg-hi-a/lubustu).* Nos quedan también, como en el caso de los alimentos, tanto listas de atribución — como esa quincena de vestidos de gala que el rey Nabü-apal-iddina, de Babilonia, hacia el 900, había hecho añadir al final de una especie de acta de donación al dios *Samas* y a su diosa paredra y esposa (King, 1912, 125:39 *s.)*— como inventarios de fondos: en este caso, «cajas» o «armarios» (pi-*san/pisannu)* en los que se almacenaban y guardaban esos tesoros. En este caso, vestidos, y también joyas, podían ser encerrados, conservados e inventariados juntos. Citaremos primero, a este respecto, una lista de la época paleo-babilónica (hacia el 1700/1600), referida a la diosa *Istar* instalada en el templo de la pequeña ciudad de Lagaba (lugar desconocido), en el norte de Babilonia. He aquí el principio y el final:

1 2 anillos de oro
1 «vulva» de oro
19 «frutos» de oro
2 «varillas» de oro

5 2 pectorales de oro
2 pendientes de oro
1 perla de cornalina
4 perlas de lazulita
6 perlas cilíndricas
10 2 «sellos» de piedra
1 torque de oro gris
6 pectorales de marfil de elefante
1 gran anillo de cornalina
2 chales
15 3 camisas de lino
6 gorros de lana
4 gorros de...
5 cintas
1 capuchón...
34 Se añadieron posteriormente al armario:
2 cintas
y 2 taparrabos.
37 Éste es el guardarropa de *Inanna*...

controlado por Awíl-Istar, Ahum-waqar y Samas-gamil
[desconocidos]
[Pieza establecida] el 25 del mes de Dumuzi
[junio-julio]
del año que siguió al que el rey Samsu-iluna
de Babilonia,
había mandado hacer un trono
para la capilla de la diosa *Ningal*
--era el año vigésimo primero del reinado del citado
rey, lo que nos llevaría aproximadamente a 1728.
(Leemans, 1952, 1 s.)

Nos podemos remitir también a otro inventario famoso de la *sukuttu* (cofrecillo de joyas) que, alrededor de 1400, en Siria, en la ciudad de Qatna, enumeraba los tesoros de la diosa local *Ninegal.* Con los años, el catálogo fue recopiado cuatro veces, cada una con adición de nuevas piezas, pues la munificencia de los devotos había continuado añadiendo ofrendas al tesoro. El inventario enumera sesenta y ocho artículos, cuidadosamente descritos, entre ellos cincuenta y dos collares *(kisádu),* describiéndose (forma y color) las perlas y colgantes de cada uno de ellos *(Revue d'Assyriologie* 43, 1949, 1 s. y 137 s.).

El «mantenimiento de los dioses» en materia de vestidos de gala y joyas preciosas no cedía, pues, en nada al fasto y la opulencia del alimento.

La vida «mundana» de los dioses

Por el encanto de su existencia, no menos que por las obligaciones de su mitología, los dioses no estaban confinados en la augusta monotonía de su celia. Como los reyes en su palacio, cada uno de ellos tenía en su templo y a su disposición palanquines *(tallu),* carros *(narkabtu* etc.), barcos de transporte *(eleppu,* etc.) (p. 191), en los que, según las necesidades de la liturgia, que exigían a veces su presencia fuera del templo, incluso fuera de su territorio, se podía, bajo la especie de sus imágenes, llevarlos en procesión o trasladarlos a otros lugares, siempre a imagen de los soberanos. El tema de la «salida» o del «viaje de los dioses» es explotado más de una vez en la literatura religiosa y mitológica.

Veamos un ejemplo elocuente. Es un mito bastante largo, er sumerio, de finales del tercer milenio, en el tiempo en que los reyes de Ur gobernaban el país *(La visita de Nanna-Suen a Nippur)* (Botté-ro-Kramer, 1989, 128 s.). Cuenta en detalle cómo, desde su casa er Ur, la capital, el dios *Nanna/Sín* se fue un buen día en barco a Nippur (unos ciento cincuenta kilómetros río arriba), a visitar a «su padre 3 a su madre»: *Enlil,* el rey de los dioses, y *Ninlil,* su esposa, en su gran y famoso santuario del Ekur. *Sin* decide dirigirse primero allí (versos *1-16),* y hace un admirado elogio de la ciudad, objetivo de su viaje *(17-36).* Para prepararse un barco digno de ese desplazamiento solemne, como habría hecho un grande de este mundo, manda casi a todas partes, por el país y su entorno, emisarios encargados de llevar le los mejores materiales, preciosos y raros, adecuados para construir todas las piezas de una embarcación perfecta *(37-82,* sigue una tablilla rota, que cubría el período de construcción del barco). Lo carga entonces con riquezas de todo tipo que quiere distribuir fastuosamente por el camino, y sobre todo llevar como ofrenda al templo de *Enlil (156-196).* Y se pone en camino *(197).* El cortejo es detenido en cinco ocasiones en el camino, como para desviarlo, y sobre todo los tesoros que transporta, hacia los santuarios de las ciudades-etapas: Enegi, Larsa, Uruk, Suruppak y Tummal. Pero se encamina derecho hacia su objetivo: Nippur *(198-252),* donde atraca por fin *(253-258). Sin* pide entonces, según la etiqueta, ser introducido en la morada de su padre, el Ekur, habida cuenta las suntuosas ofrendas que le lleva *(259-308).* Una vez en presencia de *Enlil,* feliz, le muestra sus regalos; y *Enlil,* feliz, le

ofrece un gran banquete de bienvenida (377-325). *Sin*, entonces, le agradece su magnífica acogida y —¡es el momento!— le presenta una serie de solicitudes para la buena marcha y la prosperidad de su capital: Ur (327-339). *Enlil* le concede todo *(340-348).* Y el relato se cierra con una invocación al rey de Ur para recordarle que debe su poder a *Enlil,* y pedir a este último que le conceda una larga vida *(349-352).*

Bajo la apariencia de un relato mitológico, se trata evidentemente de un ritual de «peregrinación», en la que el fructífero encuentro de las dos divinidades, por el traslado de la imagen del hijo, *Sin,* junto a la del padre, *Enlil,* era a la vez un testimonio de alianza de Ur con Nippur y su dios soberano, y también, al mismo tiempo, una petición de bendición y de favor. Se plantea la cuestión de si, en el curso de este desplazamiento piadoso, *Sin* estaba representado por el rey de Ur en persona, o estaba presente él mismo mediante su estatua de culto.

Todo lo que se nos dice, por otra parte, de esos desplazamientos de (las imágenes de) los dioses, en un sentido positivo pero también negativo (como el rey y su corte, las estatuas y efigies de los dioses eran llevadas como rehenes por los vencedores de una guerra), nos llevaría a pensar que creían que se trataba de los «dioses» en persona, cuya movilidad y «libertad» no se separaban de la vida fastuosa y bienaventurada que se les proporcionaba para «servirles».

La oración

No menos que el mantenimiento de los dioses, la oración era un acto central del culto, aunque vista desde una perspectiva completamente distinta. Desde el momento en que el hombre cree tener por encima de él —aunque sean invisibles, imperceptibles, y estén bajo la especie de esas personalidades sobrenaturales que los insolubles enigmas del mundo y de sí mismo le habían obligado a plantear— unos Señores o Patronos a los que atribuye la omnipotencia y la facultad de intervenir en todo lugar en los asuntos del universo, y sobre todo en los suyos propios, era inevitable que en caso de necesidad se volviera hacia ellos, incluso hacia uno u otro de ellos en concreto, y, por lejano, sublime y abrumador que lo considerase, lo tomara por interlocutor y le transmitiera lo que tenía en el corazón: sus sentimientos, sus deseos, sus temores, sus angustias, necesidades, penas, arrepentimientos y sueños, todo lo que se siente a veces urgido a exteriorizar, con la vaga esperanza de que sus aspiraciones tengan una feliz culminación. La oración es en primer lugar individual y espontánea: es, normalmente, un gesto religioso primario e instintivo.

A falta de testimonios, sólo excepcionalmente podemos entrar en ese espacio íntimo, personal y secreto, para sorprender semejantes conversaciones a solas. Sucede sin embargo que a veces un determinado documento, de forma inesperada y por una especie de arrebato de franqueza, nos introduce más o menos en él. He aquí uno o dos ejemplos, para hacernos una idea. Sobre una tablilla en la que Assurbanipal (668-627) conmemoraba su restauración del templo de I*star* en Arbeles, no menos que su escrupulosa ejecución de los deseos de Asaradón (680-669), su padre, con respecto a sus dos hijos, el gran rey decía:

> [R 3]Así, he hecho el bien a los dioses y a los hombres, a los vivos y a los muertos.
> Pero entonces, ¿por qué no me abandonan enfermedades y tristezas, dificultades
> y perjuicios? [6]¡Discordias en el país, griterío en mi palacio, desórdenes y
> fracasos de todo tipo me persiguen sin cesar! Enfermedades del cuerpo y del
> corazón me tienen completamente abrumado. Paso mi tiempo entre suspiros
> y lamentos. '''Incluso el día de la Gran Fiesta, permanezco desesperado... ¡Oh
> dios mío, reserva a los impíos esa suerte, y permíteme encontrar la felicidad!
> ¿Hasta cuándo vas a zarandearme de este modo y a tratarme [15]como a alguien
> que no respeta a dioses ni a diosas? (Streck, 1916, 250:3 *s).*

Y también, en otro tono, esta oración del rey de Babilonia, Nabu-codonosor II (604-562), a *Marduk:*

> ¿Qué hay sin Ti, oh Señor? ¡A mí, tu rey favorito, me has hecho prosperar y me has concedido una vida triunfal! Príncipe bien visto por Ti y producto de tus manos, ¡Tú has hecho de mí lo que soy, y me has investido de soberanía sobre todos mis subditos! Con la benevolencia que no dejas de derramar sobre todo, torna en bondad hacia mí tu sublime poder y haz nacer en mi corazón el temor de tu divinidad! ¡Concédeme lo que te es agradable, y protégeme en vida! (Langdon, 1912, 122:54 *s.).*

No tenemos ninguna expresión tan detallada relativa a «los hombres de la calle», ni siquiera cultos, en cuanto a los sentimientos profundos que modelaban los corazones religiosos en ese país. Pero podemos, esporádica y circunstancialmente, captar o inferir alguna de sus manifestaciones. En particular a través de los nombres propios, que los padres articulaban en el nacimiento de sus hijos para conferírselos y que (pp. 61 s.) en la mayor parte de los casos constituyen verdaderas «oraciones jaculatorias», en el tono general de la religiosidad corriente: *Dan-Nergal:* «¡Todopoderoso es Nergal!»; *Rabi-melammu-su:* «¡Grande es su (= del dios patrono) brillo sobre-natural!»; *Samas-rémanni:* «¡Oh Samas, ten piedad de mí!»; *Mannu-ki-Assur.* «¿Quién puede igualar a Assur?»; *Istar-ummi:* «¡Istar es para mí una madre!»... Se encuentran en todas partes las mismas actitudes cordiales hacia los dioses: se reconocían deslumbrados por su luminosidad, su transcendencia, su majestad; se era consciente de sus favores y se confiaba en su benevolencia; se les reverenciaba, se les temía, se les respetaba; y la expresión de esos sentimientos constituía sin duda una forma de oración.

Esta manifestación de los sentimientos suscitados por la actitud profunda hacia el mundo sobrenatural, y dirigidos espontáneamente a sus representantes, se introdujo en el culto oficial establecido, para acompañar las diversas operaciones de mantenimiento de los dioses. Es probablemente el efecto de la misma transposición lógica de la etiqueta real, que siempre sirvió de modelo a ese culto. No podían contentarse con proporcionar al soberano y a su entorno los bienes materiales de consumo y de uso, los más indispensables, útiles y exquisitos. Se era consciente de que, como nosotros, no tenían necesidad solamente de pan, sino de alabanzas, celebraciones, exaltación, confianza, halagos, gloria, evocaciones incesantes de sus prerrogativas y su superioridad, no menos que de la humilde dependencia de sus súbditos. Lo que se decía y repetía a los reyes era como obligatorio, *a fortiori,* decírselo y repetírselo a los dioses a cuyo servicio se estaba. Tal era la oración oficial, pública, litúrgica, componente esencial del culto.

No tenemos medio de penetrar los «orígenes» y seguir los primeros desarrollos de este aspecto «verbal» y literario del comportamiento religioso. Está sin embargo bastante claro que, como en lo relativo al panteón y a algunos otros fenómenos de la religión, la primera aportación discernible en la materia fue obra de los sumerios. No es, evidentemente, que supongamos a los semitas desprovistos de esa capacidad de dirigir la palabra a los dioses. Pero la realidad es que en sumerio se compusieron las plegarias oficiales más antiguas que conocemos, las invocaciones a los dioses más antiguas, las peticiones de ayuda más antiguas, los más antiguos himnos que cantaban su gloria, y la de sus residencias, inseparables de ellos (p. 144). ¿Cuándo y cómo se recitaban esos fragmentos y cómo se situaban en la liturgia arcaica? Ignorando casi todo de ello, no podemos responder. Al menos estamos seguros de que esas venerables composiciones debían de estar de entrada unidas a la música; es decir, debían de ser solemnemente pronunciadas, salmodiadas o cantadas en el templo y dirigidas a los dioses, mediante intérpretes cualificados, aislados o en coro, con acompañamiento de instrumentos diversos.

En el tercer milenio algunos de esos instrumentos dieron su nombre a otras tantas composiciones diversas (tigi y adab, por ejemplo, que eran como el címbalo; balag y zami, como la lira...), de tal modo que su acompañamiento sonoro regular —pero también un cierto número de constantes de estilo, de imaginería y de estructura «métrica» y «estrófica»— dio lugar

indirectamente a otros tantos géneros literarios distintos. Calificados y caracterizados de otro modo, se deben citar también al menos los «diálogos» (balbale), cantados o modulados a dos voces o dos coros, y los ersemma, cuyo nombre evocaba la tonalidad «quejumbrosa» (er, en sumerio, eran «las lágrimas», «el lamento»), antaño ejecutados regularmente por «sacerdotisas», y cuyo texto estaba redactado en ese «¿dialecto femenino?» (eme-sal) que les estaba reservado literariamente.

Tras la desaparición de los poetas y letrados sumerios, sus sucesores acadios les siguieron inicialmente los pasos, contentándose con imitar, traducir y adaptar himnos y plegarias, como tantas otras obras. Siempre formados e inspirados por ellos, pronto dieron rienda suelta a su inspiración y a su propio genio, perpetuando sin duda piezas antiguas —como los ersemma, en adelante reservados sin embargo a «sacerdotes» especializados, los *kalü* (lo que, vista su equívoca reputación, p. 151, justificaba, sin duda, el eme-sal «¿femenino?» en el que estaban siempre escritos)— pero introduciendo novedades según el desarrollo y las necesidades de la religiosidad.

Otros modelos y estructuras de plegarias oficiales nacieron así, en lengua acadia, aun cuando se les diera de manera natural una cualificación en sumerio, pues no en vano había quedado como lengua literaria. No sólo los himnos y oraciones solemnes *(ikribu),* sino «oraciones con la mano alzada» (gesto corriente, a la vez, de reverencia y comunicación: su-íl-lá); «invocaciones» a *Samas:* ki-Utu-kam; «oraciones de arrepentimiento»: *sigü* (p. 195 s.:42), palabra que no es de origen sumerio; «endechas para apaciguar el corazón (de los dioses)»: er-sá-hunga...

No debemos perdernos aquí en el detalle de esta eucología, en su presentación, vocabulario y estilo, y menos todavía en su historia, que no es por otra parte discernible con frecuencia para nosotros. El hecho es que, desde el tiempo de los sumerios, la plegaria oficial en Mesopotamia había entrado en la literatura. Es decir —*assueta viles-cunt*—, rápidamente se «formalizó», estereotipándose fácilmente en clichés cuya reiteración difuminaba la vivacidad y el fervor primeros, invadiendo el texto en detrimento de la emoción y el lirismo, defecto, por lo demás, general de la literatura del país.

En lugar de detallar sus formularios, temas, imágenes, giros y motivos, será preferible —como ya se ha hecho, pp. 51 ss., a propósito del «sentimiento religioso»— citar *in extenso* una selección de algunos «cantos de gloria» *(zamar tanittí),* himnos u oraciones que, a menudo acumulables con lo que ya se ha podido leer, deberían dar una idea todavía más «sentida» de la actitud «orante» de los mesopotamios. Su sentimiento religioso, ya suficientemente analizado y definido, se expresa ahí, también en este caso, nítido, íntegro, en una actitud profunda de temor, respeto, dependencia profunda y ¿centrífuga», a la que se añadían naturalmente, según los casos, una gran convicción de culpabilidad y un deseo perentorio de verse liberado de los males provocados por esas faltas. Los dos últimos motivos, sin embargo, invadieron sobre todo tipos particulares de oraciones e invocaciones a los dioses, que atañen más inmediatamente al culto personal y «sacramental»; habrá que hablar de ello más ampliamente, llegado el momento (pp. 198 ss.).

He aquí primero un himno antiguo (finales del tercer milenio) en sumerio, cantado, quizás, alternativamente (balbale, p. 165), a la atención del dios *Ninurta;* se celebra en él su gloria y sus favores: manera indirecta de poder contar con Él y de ganárselo, para que no deje de colmarles, asegurando así la prosperidad del país y de su soberano:

¡Oh bien nacido! ¡Oh bien nacido!
¡Oh rey que *Enlil* ha nombrado!
¡Oh bien nacido! ¡Oh bien nacido!
¡*Ninurta* a quien *Enlil* ha nombrado!
¡Quiero celebrar tu nombre, oh mi Rey!
Ninurta, yo, tu hombre, tu hombre,
¡quiero celebrar tu nombre!
Oh mi Rey, la oveja ha dado a luz al cordero,

la oveja ha dado a luz a... cordero,
¡Y yo, yo quiero celebrar tu nombre!
Oh mi Rey, la cabra ha dado a luz al cabrito,
la cabra ha dado a luz a... cabrito,
10 Y yo, yo quiero celebrar tu nombre!
¡Oh mi Rey [...]!
¡Mi Rey, hijo de *Enlil,* yo quiero celebrar tu nombre!
Tú llenas el canal con un agua perpetua,
R.5 Tú haces crecer la cebada moteada en el campo,
Tú llenas el estanque de carpas y de percas (?),
Tú haces nacer las cañas y los juncos en el cañaveral,
Tú pueblas el «bosque» de rumiantes salvajes,
Tú haces crecer el tamarisco en plena estepa,
10 Tú proporcionas huerto y jardín, y provees de miel
y de vino.
Y concederás al Palacio una vida prolongada.
(Falkenstein, 1953, 59 s y 361:1)

También en sumerio, y atribuido en líneas generales a los comienzos del segundo milenio, es un «canto» bastante largo, acompañado de percusión: un tigi, a la gloria del gran *Enki.* Se le llena aquí de alabanzas, subrayando cuán estrechamente unido estaba a los dioses más elevados: *An y Enlil,* a quienes se encontraba asociado por las responsabilidades, y sobre todo por el poder. El recuerdo insistente de su actividad creadora y de su poder absoluto sobre los destinos de todo y de todos era, evidentemente —cómodo y discreto procedimiento, bien conocido, de la oración de petición—, una aduladora invitación a seguir siendo merecedor de tal admiración, tomando siempre, para el país y para los hombres, las decisiones más favorables. La pieza estaba compuesta regularmente por tres partes, separadas por lo que nosotros traducirnos, muy analógicamente, por «responso» y «antífona», pero cuya expresión sumeria, sagidda y sagarra, remitía a la notación musical y se nos escapa, pues, por completo. El tigi había sido compuesto por orden, y sobre todo en beneficio, del sexto soberano de la antigua dinastía de Isin: Ur-Ninurta (1923-1896), y el autor quería canalizar ante todo hacia él la benevolencia y eficacia de *Enki:* la oración pública no podía hacer abstracción del interés común:

1 ¡Señor de la suprema inteligencia, asignador de los
destinos,
tus deseos son impenetrables y Tú lo sabes todo!
¡*Enki* de inmensa sabiduría!
¡El Señor más alto de los *Anunna!*
¡Eres Tú, ingenioso, quien da las sentencias,
pronuncias las fórmulas, disciernes las decisiones,
el que sienta los veredictos y da los consejos de un extremo a otro del mundo!
5 ¡*Enki,* Señor de toda palabra verdadera,
yo quiero celebrarte!
Tu padre, *An,* el Rey, el Señor,
que hace crecer las plantas
e instala a los hombres por toda la Tierra,
te ha asignado la custodia de los poderes universales
y te ha convertido en su Príncipe.
Abrir la santa boca del Tigris y del Eufrates
para alegrar a los hombres;

hacer caer de las nubes la masa enorme de la crecida
y llevar la lluvia a todas las praderas,
de tal modo que *Asnan* (diosa de los cereales)
levante la cabeza (de las espigas) en todos los surcos,
y que, como en el «Bosque», en los jardines, en los huertos,
prosperen las plantas que crecen en la tierra.
¡He aquí de lo que el Rey de los dioses te ha encargado!
¡Enlil ha delegado en ti su nombre sublime y magnífico!
¡El Señor que todo lo produce, el segundo *Enlil*,
ése eres Tú!
¡Él es el dios más grande del universo,
pero su hermano menor eres Tú!
¡Él te ha concedido fijar los destinos,
tanto arriba como abajo!
¡Irresistible es la decisión justa que sale de tu boca!
¡Oh Juez divino de todos los hombres
instalados hasta los confines de la Tierra,
tú te preocupas de alimentarlos, de darles de beber:
Tú eres su verdadero Padre!
¡Ellos te celebran constantemente, oh Señor,
como si fueras su dios personal!

Antífona (sagidda)

¡Oh *Nudimmud* (= *Enki)*, toma para el rey Ur-Ninurta
una decisión suprema, santa, irrefutable!
Altísimo Señor, Tú marchas en cabeza del universo
donde brilla tu persona!
Enki... Tú das consejo...
en tu santa morada, que ha elegido tu corazón, el *Apsü*, santuario sublime
por encima de todos los poderes, Tú has alzado a los tuyos...
La sombra de ese lugar santo cubre la tierra entera,
difundiendo un resplandor sobrenatural
que sube hasta el cielo,
como pesada nube de lluvia.
¡Siembra el respeto incluso en el Ekur,
residencia de *An y* de *Enlil!*
Allí, revestido de autoridad,
sobre los poderes de los dioses,
Tú has establecido...
Poner en el mundo a los hombres
y mantenerlos en vida es tu oficio,
¡oh venerable *Enki*, cuando Tú estás sentado
arriba, en tu trono, para fijar los destinos!

Responso (sagarra)

El rey Ur-Ninurta,

a quien *Enlil* confirió el poder supremo,
que abra la «Casa de la Sabiduría»
donde Tú has amontonado saberes infinitos,
y que se convierta así en el rey más grande de los hombres.
Mientras viva ese «León real»,
de todo lo que haga
que emane el resplandor sobrenatural propio de los dioses.
Concédele los tributos más grandes
del Mar inferior al Mar superior,
y que él los introduzca en el Ekur centelleante.
Que *Enlil* lance sobre él una mirada bondadosa
y añada a su reino días felices,
24 años de alegría y de vida...
¡Oh venerable *Enki*, que brillas con resplandor
sobrenatural,
cuando Tú tomas la palabra, los *Anunna*, los hermanos divinos,
se alegran de tu presencia!
¡Oh altísimo hijo de *An*, de poder supremo,
qué dulce es celebrarte! —Esto ha sido un *tigi* para Enki...
(Falkenstein, 1953, 109 s. y 369:22)

El «canto» que leeremos ahora es algo particular, pero su estilo, su lirismo (¡por una vez!) y su fuerza son a la vez demasiado sorprendentes y típicos de la gran poesía sumeria para que no se lo incluyera en esta pequeña colección eucológica. En realidad, forma parte de un mito, en el que se supone que *Enki* (¡de nuevo él!), igual que *Sin*, va a visitar a *Enlil*, a Nippur, como para pedirle que apruebe el nuevo templo que se ha hecho construir en Eridu: es por tanto más o menos un canto litúrgico de dedicación, y hay posibilidades de que fuera compuesto con ocasión, al menos, de una restauración del santuario, que los arqueólogos han atribuido al rey Amar-Su'en (2046-2038), de la III Dinastía de Ur. Después de un breve recuerdo de las circunstancias de la renovación del santuario, el «paje» de *Enki*, *Isimud*, hace de él un elogio vibrante y admirable: está claro que a través del edificio donde se suponía que él iba a residir, es al dios *Enki* en persona, unido de cerca a su residencia, a quien el poeta quería celebrar:

En aquel tiempo, cuando se fijaron los destinos
y, venido del Cielo, un año de opulencia
se desplegó aquí abajo, como verdor y hierba,
el Señor *Enki*, rey del *Apsü*,
Enki, el Señor que fija los destinos,
se construyó un palacio de plata y lazulita,
plata y lazulita brillantes como el día.
Ese santuario difundía la alegría en el *Apsü*,
y el frontón resplandeciente que de él brotaba,
se alzaba ante el Señor *Nudimmud*.
Él lo edificó de plata adornada de lazulita
y suntuosamente realzada en oro;
edificó ese palacio sobre el litoral de Eridu,
y sus ladrillos devolvían el eco de mil voces,
y sus tabiques de caña mugían como bueyes.
¡Sí! El Palacio de *Enki* vociferaba: :
incluso de noche, alababa

y celebraba con gran ruido a su Soberano!
A la intención del Rey *Enki*, *Isimud*, su paje,
en pie, frente al palacio, ponía todo su corazón en clamar,
en pie, entre los muros de ladrillo, decía:
«¡Oh morada construida de plata y lazulita,
tú, cuyos cimientos están plantados en el *Apsü*,
cuyo Príncipe te quiere!
¡Tú, a quien respetan (?) el Tigris y el Eufrates,
Tú, que derramas alborozo en el *Apsü* de *Enki!*
Indestructible es tu aldaba:
tu cerrojo es una fiera espantosa.
tus vigas cumbreras, en sus extremidades,
llevan sendos toros gigantes.
Las esteras de tu cubierta
son de lazulita tejida sobre las vigas.
Tu pináculo es un toro de cuernos afilados;
tu puerta, una fiera que retiene a la gente entre sus garras;
la piedra de tu umbral, un león frente a las poblaciones.
¡Apsü! ¡Oh lugar noble y sagrado!
¡Palacio de *Engur*[24], que frecuenta su Soberano!
Enki, rey del *Apsü,*
ha adornado tu basamento de cornalina
y te ha embellecido con un enchapado (?) de lazulita.
Palacio de *Enki,* reflejo del *Lalgar* subterráneo[25],
pareces un toro que marcha erguido ante su dueño
mugiendo con valentía
y hablando armoniosamente.
Palacio de *Engur,* del que *Enki* en persona
ha trenzado los santos setos de cañas.
En ti ha sido erigida la noble estrada.
Tu vestíbulo es la "barrera" brillante del Cielo.
¡Apsu, tú eres uno de esos lugares sagrados
donde se detienen los destinos!
Enki, el sabio por excelencia, el soberano,
Nudimmud, maestro del *Eridu,*
de "vientre de carnero" en el que nadie puede fijar la mirada,
ha hecho de ti como uno de esos Grandes Sabios antiguos (?),
de cabellera opulenta (?).
¡Oh *Eridu,* oh preferido de *Enki,*
palacio de *Engur,* desbordante de opulencia!
¡Apsu, vivificador del país, oh preferido de *Enkil*
Palacio edificado a lo largo,
bien hecho para guardar el secreto de todos los poderes.
Eridu, tú, cuya sombra se estira hasta alta mar.

---

[24] Como *Eridu,* tomado aquí por su templo, *Engur, y,* más adelante, *Lalgar* (los dos de origen y etimología desconocidos) son sinónimos de *Apsü,* la capa freática de agua dulce que se extendía por Kxlas partes bajo la tierra, y que representaba el dominio y la residencia de E*nki/Ea (p.* 103).

[25] Véase la nota anterior.

¡Oh mar agitado y sin rival!
¡Río sublime y suntuoso, que aterroriza al país!
¡Palacio de *Engur*, gigantesco e indestructible!
¡Palacio del borde del mar! ¡León en pleno *Apsü!*
¡Noble morada de *Enki*,
fuente de todo saber para el país entero!
Tu rumor, igual al de un río en crecida,
compone una música para *Enki*, el Soberano.
En tu santo habitáculo suenan agradablemente
Algar, balag, algarsurra,
harhar, sabitum, mirítum, que lo llenan de melodías,
con el *balag* de dulces sonidos[26],
que sostienen la salmodia [?].
Todos esos instrumentos tocan en él, cada uno a su manera.
El *algar* sagrado de *Enki* resuena allí en un solo,
los siete *tigi* resuenan allí,
inalterable es el mandamiento de *Enki:*
¡Su palabra está inquebrantablemente fundamentada!».
Eso es lo que *Isimud* gritaba en el enladrillado,
lo que cantaba melodiosamente en el palacio de *Engur!*
(Bottéro-Kramer, 1989, 142 s.)

Después de lo cual continúa el relato del viaje de *Enki* a Nippur, y su feliz encuentro con *Enlil*...
He aquí ahora, en lengua acadia, para variar, un «canto» litúrgico (dividido en cuartetos) de tonalidad muy distinta, a la gloria de *Istar*, esa personalidad sobrenatural, sin duda, pero sobre todo tan «humana». También éste termina con una oración para el rey: se trata del cuarto sucesor de Hammurabi, hacia finales de la época paleo-babiló-nica, Ammiditana (1683-1647). El soberano permanecía por tanto en el centro del culto litúrgico; lo presidía, en tanto que «conservador» de los templos y proveedor en jefe de los dioses, y debía ser también el primer beneficiario de ello:

¡Celebrad a la Diosa, la más augusta de las diosas!
¡Honrada sea la Señora de los pueblos, la más grande de los dioses!
¡Celebrad a *Istar*, la más augusta de las diosas,
honrada sea la Soberana de las mujeres, la más grande de los dioses!
— Es alegre y está revestida de amor,
llena de seducción, elegancia y voluptuosidad.
Istar-alegre está revestida de amor,
llena de seducción, elegancia y voluptuosidad.
Sus labios son de miel. Su boca está viva.
Al verla, la alegría estalla.
Está majestuosa, con la cabeza cubierta de joyas;
espléndidas son sus formas; penetrantes y vigilantes son sus ojos.
— Es la diosa a la que se puede pedir consejo;
la suerte de todas las cosas, la tiene ella en sus manos.

[26] En estos versos figuran los nombres de diversos instrumentos de música, de los que no sabemos gran cosa.

De su contemplación, nace la alegría,
la alegría de vivir, la gloria, la suerte, el éxito.
—Le gusta la buena armonía, el amor mutuo, la felicidad,
posee benevolencia.
La joven a la que llama ha encontrado en ella a una madre;
la señala en la muchedumbre, pronuncia su nombre.
—¿Quién? ¿Quién puede igualar su grandeza?
Poderosas, eminentes, sublimes son sus prerrogativas.
Istar, ¿quién puede igualar su grandeza?
Poderosas, eminentes, sublimes son sus prerrogativas.
— Primera entre los dioses, su lugar está en lo más alto,
su palabra es de peso; más que todos ellos, ella es vigorosa.
Istar, su lugar entre los dioses está en lo más alto,
su palabra es de peso; más que todos ellos, ella es vigorosa.
— Es su Reina: ellos se transmiten sus órdenes:
Todos a la vez, se arrodillan ante ella,
de ella reciben su luz, mujeres y hombres la veneran.
— En la Asamblea (de los dioses), noble y supereminente es
su palabra:
Igual que *Anu*, su rey, entre ellos ella reina.
Tiene entendimiento, inteligencia, sabiduría;
Ella y su compañero se reúnen para deliberar.
—Juntos, se sientan en el santo de los santos,
en el santuario sobreelevado, casa de la alegría.
Ante ellos permanecen de pie los dioses,
todo oye cuando ellos abren la boca.
— El rey, su favorito, el querido de su corazón,
le ha dedicado magníficamente una generosa ofrenda;
la generosa ofrenda de sus manos, Ammiditana
se la ha hecho presentar con profusión; ¡y sólo animales con
mucha grasa!
Para él, ella ha pedido a *Anu*, su compañero,
una vida larga y duradera; muchos años para Ammiditana.
¡Eso es lo que le ha concedido y otorgado *Istar!*
—En una palabra, ella le ha sometido
las cuatro partes del universo a sus pies.
La totalidad de las regiones habitadas,
las ha sometido a su yugo.
—Lo que desea el corazón de *Ihtar*, el canto que le agrada,
eso está en la boca de Ammiditana.
Él ha querido alabarla: lo que le ha llenado de alegría.
«¡Que viva! ¡Y que *(Anu)* su soberano, le proteja siempre!
—¡Oh *Istar*, a Ammiditana, el rey que te es fiel,
concede una vida prolongada y duradera!
¡Que viva!

(Revue d'Assyriologie 22, 1925, 169 s.)

La oración que viene a continuación, dirigida a *Marduk*, igualmente en acadio, añade un matiz particular, que constituye el fondo de muchas otras, insistiendo no solamente en la grandeza y la gloria del dios que celebra, sino poniendo por delante un sentimiento de culpabilidad, de «pecado»

y falta, no menos que una conciencia del castigo de esas malas acciones, y una petición de absolución y perdón. Esos sentimientos, que se comprenderán mejor más adelante (pp. 215 ss.), se encuentran en muchas oraciones públicas, y sobre todo individuales.

¡Oh valeroso *Marduk*, cuya cólera es la de un ciclón,
pero cuya benevolencia es la de un padre enternecido!
Nadie ha escuchado mi llamada: eso es lo que me abruma.
Nadie responde a mi grito: eso es lo que me tortura.
¡Todo el valor ha abandonado mi corazón,
estoy encogido como un viejo!
Poderoso Señor *Marduk*, dios de misericordia,
de entre los hombres, tantos como son,
¿quién podrá comprender?
¿Quién no pecó jamás? ¿Quién no ha fallado nunca?
¿Quién conocerá los caminos de los dioses?
¡Oh!, ¡que me guarde yo de cometer ninguna mala acción!
¡Que busque sin cesar dónde se encuentra la vida!
Los dioses nos han destinado a pasar la existencia bajo maldición,
soportando su autoridad.
Yo mismo he cometido algún crimen contra **Ti,**
he transgredido las prohibiciones divinas.
Pero Tú, olvida las faltas, conscientes o no, cometidas desde mi infancia.
¡Que tu corazón no se excite más contra mí!
¡Suprime mi pecado! Haz desaparecer mi falta.
El pecado de mi padre, de mi abuelo, de mi madre, de mi abuela,
de mis parientes próximos, de mi parentela lejana,
de mi familia entera,
¡que no se acerque a mí, que se vaya lejos!
Si mi dios me dirige la palabra,
me limpiará como con hierba lustral.
Pon de nuevo sobre mí la mano benévola de mi dios protector,
para que permanezca por siempre junto a Ti, orando, implorando, suplicando.
¡Entonces, el pueblo infinito de este país exaltará tu gloria!
¡Suprime mi pecado! ¡Haz desaparecer mi falta!
¡Haz desaparecer mi falta, oh valeroso *Marduk\!*
¡Haz desaparecer mi falta, oh gran *Zarpanit!*
¡Nabu de nombre prestigioso, haz desaparecer mi falta!
¡Oh soberano *Tasmétu, haz* desaparecer mi falta!
¡Haz desaparecer mi falta, valiente *Nergal!*
¡Oh dioses que residís en el Cielo, haced desaparecer mi falta!
Las faltas sin número que yo he cometido
desde mi más tierna infancia,
¡aniquiladlas!, ¡hasta siete veces eliminadlas!
Que tu corazón, como el del padre que me engendró,
y el de la madre que me trajo al mundo,
encuentre sus buenas disposiciones, oh valeroso *Marduk*,

40 ¡Y yo celebraré tu gloria!

(Ebeling, 1953, 72 s., King, n.° 11)

Se podrían citar igualmente ejemplos variados de oraciones públicas y privadas, entre las decenas que hemos encontrado, de todas las épocas, a lo largo de la interminable historia del país. Para sugerir al menos la riqueza de los temas y esquemas eucológicos, señalemos finalmente un procedimiento local, original y muy particular, de recurrir a los dioses: ¡por correspondencia! Sobre el modelo y en el estilo de las misivas privadas u oficiales, de las que nos quedan miles de ejemplares de todas las épocas, se compuso, en sumerio primero, en acadio más tarde, un cierto número de verdaderas demandas, dirigidas personalmente a las divinidades de las que se esperaba alguna ventaja o favor. Este género de «demanda por escrito» no estaba reservada a las necesidades personales, pero el autor, claramente presentado o más o menos disimulado, podía ser, también, el soberano o un representante del poder que hablaba en nombre de todos.

El fragmento que presentamos, de la época paleo-babilónica (alrededor del 1700), sería más bien de orden privado. Ignoramos todo no sólo de sus circunstancias, sino de su remitente, cuyo nombre estaba muy extendido, y podía por tanto ser prestado o ficticio. Es interesante el hecho de que se dirija no a la gran divinidad a la que quería llegar, sino directamente al propio dios personal, al que llama «su padre», encargado de hacer de intermediario. La presente carta, de la que se han encontrado varios ejemplares idénticos, pudo pasar a la tradición escolar, propuesta como ejercicio para que fuera copiada por los aprendices de escriba, o bien ser difundida como modelo para que se utilizara un poco en todas partes.

1 Al dios, mi padre,
dirás (esto)[27]
Esto es lo que te dice Apil-Adad, tu servidor:
«¿Por qué te has vuelto indiferente hacia mí?
¿Qué podría darte
5 alguien como yo?
Envía un mensaje
a *Marduk,* que te ama,
para pedirle que haga desaparecer
10 mi falta. ¡Entonces iré (al templo) a contemplar tu rostro
y abrazar tus pies!
Por otra parte, ocúpate (también)
15 de mi familia, grandes y pequeños,
y, por ellos,
¡ten piedad de mí!
¡Que tu apoyo llegue hasta mí!

(Stamrn, 1939, 54 s.)

La liturgia

Normalmente celebrado en el templo, y por el clero, el culto propiamente dicho, a saber, el conjunto de las prácticas religiosas dedicadas a los dioses y destinadas a ofrecerles un homenaje digno, reunía *ritos manuales* —manipulaciones y mímicas más o menos complicadas, que se derivaban, a fin de cuentas, del *mantenimiento de los dioses*— y *ritos orales* —palabras de

[27] Es el estilo epistolar corriente en la época. Remitente y destinatario no saben, por lo general, leer y escribir, y el primero manda grabar en la tablilla a su «secretario» el mensaje que el portador de la tablilla, o el «secretario» del segundo, debería leerle.

oración recitadas y cantadas—; las primeras representaban materialmente a las segundas, y éstas daban a aquéllas un sentido claro e inteligible.

Desde tiempos inmemoriales y, como es de rigor en la materia, este entrelazamiento ceremonial había sido escrupulosamente puesto por escrito, con un obstinado conservadurismo (pp. 148, 155), palabra por palabra y gesto por gesto, para garantizar su transmisión y ejecución siempre idéntica y formalizada, en las tablillas que llamamos *Rituales*, de las que hemos recuperado una respetable colección. Sus temas eran diversos. Unos, como el anteriormente citado (pp. 154 s.), son simples relaciones provisionales de mercancías o artículos; otros no proporcionan más que la parte de uno de los actores (tenemos, por ejemplo, un fragmento del oficio del *kalü):* otros, por último, detallan, sea una ceremonia puntual, sea una larga liturgia más o menos completa. De estos últimos, para nosotros los más importantes y elocuentes, pues nos permiten contemplar, y a menudo comprender mejor en su desarrollo, «manual» y «oral», un episodio característico de la liturgia, ofrecemos aquí un breve extracto, que vale más que un profuso comentario. Está sacado de una tablilla de la época seléucida, y es por tanto bastante reciente, pero existen grandes posibilidades de que, de copia en copia, su texto se remonte mucho más atrás. Se trata de una celebración nocturna, en el templo de *Anu,* en Uruk:

[8]... Una vez sentadas las sacerdotisas de *Anu* en Uruk, el oficiante mezclará el vino y el aceite perfumados, para hacer con ellos, [10]a la puerta del santuario, una libación *a Anu, Antu y* todos los dioses de su entorno; y frotará con ellos igualmente marcos y batientes de la susodicha puerta. Después de lo cual [para una fumigación], pondrá pebeteros de oro, y ofrecerá a los mismos dioses un buey y un carnero. La comida de la tarde [p. 155] se les servirá entonces... En la primera vigilia de la noche, [15]sobre el tejado de la cámara alta de la ziggurrat, en el momento en que aparezcan las estrellas de «Anu-el-más-grande-del-Cielo» y, en la Osa Mayor, de «Antu-la-más-grande-del-Cielo», se ejecutarán los himnos: [«El Rey *Anu* se parece al maravilloso resplandor de los astros»] y [«La hermosa estrella se levanta en el cielo»]. En ese momento, se preparará una bandeja de ofrendas de oro para las dos estrellas... (Thureau-Dangin, 1921, 118 *s.:8-17).*

No tenemos el texto íntegro de ninguna de esas dos oraciones —y eso es lamentablemente lo más frecuente— pero esos títulos, que bastaban para identificarlas, nos permiten adivinar la desbordante riqueza de la literatura eucológica y litúrgica, en su mayor parte enterrada. Sucede sin embargo que la suerte, avariciosamente, nos sonríe... Hay que precisar ya que los rituales más numerosos, y habi-tualmente los más cortos, pero igualmente detallados, corresponden al ceremonial exorcista, del que veremos más adelante (pp. 223 ss.) algunos ejemplos edificantes. Por el momento, nos ocupamos sólo del culto propiamente «divino», ejecutado a la sola atención y al solo provecho de los dioses.

Ese culto podía ser el «ordinario» y cotidiano, como cuando se trataba únicamente de suministrar la comida a esos altos personajes, o bien las llamadas «fiestas» (ezen/isinnu), en ocasiones más amplias y solemnes. Algunas eran «excepcionales», determinadas por múltiples circunstancias casuales o imprevisibles. Podemos si acaso citar aquí la preparación ritual de una piel de buey destinada a la fabricación de una especie de timbal litúrgico llamado *lilissu.* Lo tenemos casi completo en sus detalles (Thureau-Dangin, 1921, 10 s.): el animal, debidamente escogido y «sin defecto», era llevado con gran pompa a un lugar definido del templo. Allí, rodeado de purificaciones y ofrendas a los dioses, de exorcismos y plegarias —algunas de las cuales le eran incluso murmuradas al oído, como para confiárselas secretamente, con el encargo de hacer de intermediario ante los dioses—, se le inmolaba y se le desollaba, según las reglas, para curtir no menos ceremoniosamente su piel, que se extendía a continuación sobre el *lilissu.* Sin embargo, la mayor parte de las fiestas eran «cíclicas», repitiéndose regularmente, como conmemoración de acontecimientos naturales o sobrenaturales, lejanos en el tiempo, incluso per-didos en la prehistoria, o bien resultado de una fundación más o menos reciente pero que, de todas

formas, se nos escapa casi siempre.

El conjunto de todas esas celebraciones festivas, más o menos solemnes, y variables por lo demás según las localidades, los templos y las tradiciones, integradas en el ciclo del tiempo, constituía lo que se puede denominar el «Año litúrgico» mesopotámico.

El año *(mu/sattu),* la unidad mayor de la división del tiempo, formaba un ciclo cronológico cerrado, sempiternamente recomenzado, de doce meses *(itu/warhu)* lunares, cada uno de veintinueve o treinta días *(ulümu),* según el momento en que se constataba la desaparición de la luna. Al no llegar el total, por unos cuantos días, a cubrir el recorrido anual del Sol, cuando la diferencia llegaba a ser molesta las autoridades proclamaban la adición de un «mes suplementario», que se insertaba después del sexto o, más frecuentemente, del duodécimo. Una subdivisión intermedia, entre el mes y el día, correspondía a algo así como nuestra semana.

El calendario, la lista de los doce meses, identificado cada uno por una denominación propia, tenía tras él una historia larga y sinuosa, rica en enseñanzas, pero ciertamente demasiado compleja, y también demasiado desconocida, como para intentar reflejarla aquí con un mínimo rigor. En los tiempos antiguos de las ciudades-estado independientes, no sólo cada una tenía sus rutinas y particularidades de la visión de las cosas y los comportamientos, empezando, como se sabe, por su panteón propio, sino también su nomenclatura de los doce meses, basada ante todo —si se juzga por sus denominaciones— no sólo en los usos locales, en materia sobre todo agrícola (mes de labranza, mes de la cosecha...), sino en celebraciones regionales (mes de tal o cual fiesta). Al pasar del tercer al segundo milenio será el calendario de la capital religiosa, Nippur, el que predomine y sustituya a los otros, un poco por todas partes, con algunas excepciones (en el norte del país, especialmente en Asiría; por no hablar de los reinos «periféricos» como Ebla y Mari). Los nombres sumerios fueron reemplazados por términos nuevos, a veces sacados del sumerio (como *Nisán,* de nisag: «primicias») o del acadio *(Tesrít:* «comienzo»; *Warahsamna:* «octavo mes»), o etimológicamente oscuros. También pudieron remitir a celebraciones religiosas tradicionales: *Du-muzi*, por ejemplo, nombre del cuarto mes, recordaba el mito de ese dios, precipitado por *Inanna/Istar* a los Infiernos, de donde saldría seis meses más tarde (Bottéro-Kramer, 1989, 275 s.), antigua imagen de la vegetación, subterránea y desaparecida en el curso de la estación cálida, para reaparecer después. *Elul* podía remitir a ritos de «purificación» *(elélu),* que se debían practicar. *Nisán* marcaba el «comienzo» efectivo del año, mientras que *Tesrít* coincidía con lo que, tiempo atrás, había sido ese comienzo, ulteriormente diferido en seis meses.

He aquí el calendario clásico de Mesopotamia, que pasó más tarde a Palestina y a la Biblia, y así al judaismo. Esos meses no se correpondían perfectamente con los nuestros, sino que cada uno incluía parte de dos meses sucesivos de nuestro calendario.

Estación cálida

I.	*Nisán*	(marzo-abril)
II.	*Ayyar*	(abril-mayo)
III.	*Siman*	(mayo-junio)
IV.	*Dumuzi*	(junio-julio)
V.	*Ab*	(julio-agosto)
VI.	*Elitl/Ulul*	(agosto-scpticmbre)

Estación fría

VII.	*Tesrít*	(septiembre-octubre)
VIII.	*Warahsamna*	(octubre-noviembre)
IX.	*Kislim*	(noviembre-diciembre)

X.	*Tebet*	(diciembre-enero)
XI.	*Sabat*	(enero-febrero)
XII.	*Addar*	(febrero-marzo)

No nos faltan informaciones para tratar de reconstruir, al menos en parte —y a costa de un enorme trabajo— el «Año litúrgico» me-sopotámico. En la «literatura ocasional», especialmente, redactada con un propósito concreto, efímero y ligado a la rutina de la vida de cada día —textos administrativos y económicos, así como cartas— se encuentran cantidad de testimonios y alusiones que evocan festividades y celebraciones de divinidades, de rituales y de observancias a su atención o en su honor. Un ejemplo entre mil, este boletín de entrega, tomado del enorme fondo de archivos de Puzris-Dagan (pp. 154 s.), y datado hacia el 2040:

'1 buey cebón para *Enlil; 2* bueyes para *Ninlil* [su esposa]...
[5]1 buey cebón para *Nintinugga* [antigua diosa guerrera], y
1 buey cebón para la Fiesta de la sementera.
Recibido todo del funcionario Lusaggata. Sello de control...
[10]Mes de Kisig-Ninazu [el cuarto del calendario antiguo de Ur, y
cuyo nombre sumerio remitía a los «laneros» de *Ninazu*, dios curador,
también él, y ligado al panteón infernal], día 15 por la tarde.
El año (del rey Amar-Su'en — 2046-2038 —) después de aquel en que Dama
Enmah galanna fuera elevada a la dignidad de gran sacerdotisa [en] de
Nanna (Ç*ig*, 1954, 92, n.° 300).

Vemos ahí que al menos en Ur, hacia el 2040, se celebraba, en torno al 15 del cuarto mes, una «Fiesta de la sementera» (atestiguada en otra parte), acompañada de diversas ofrendas de alimento cárnico a *Enlil* y a su entorno divino.

Y también, algunos siglos después, hacia el 1780, en Mari:

'Se ha entregado: 1 litro de ungüento de ciprés; 1 litro de ungüento compuesto (?), y 1 litro de ungüento de cedro, para el dios *Nergal*, [5]con ocasión de la Fiesta del Carro de *Nergal*. En el mes de Liliatum [en acadio, «la tarde», era el 9.º del calendario propio de Mari], el 7, el año que siguió a aquel en que Táb-silli-Assur era epónimo (Bottéro, 1957, 11, n.°29).

Se trata aquí de una fiesta más o menos centrada en un carro dedicado al dios del Infierno, *Nergal*, fiesta que debía celebrarse alrededor del 7 del noveno mes.

Y he aquí, más de mil años después, un extracto de una carta escrita por uno de los mandatarios del rey de Nínive, Asaradón (680-669), un cierto Marduk-sakin-sümi, y dirigida al soberano en persona, hacia el 670 antes de nuestra era, sin duda no lejos del séptimo día del mes sexto:

'Para mi Señor el Rey, de tu servidor Marduk-sakin-sümi.

[R]-[2]... Mi Señor el Rey sabe que el dios *Bel* es vestido ritualmente [para su fiesta], el 3 del mes de Tesrít, y que [3]el 6 se abre la puerta de su templo para que salga la procesión. El programa es el mismo en la ciudad de Dér. '"Corresponde a mi Señor el Rey tomar las decisiones necesarias y participarme su palabra (Parpóla, 1993, 200, n.° 253).

Se trata aquí de una fiesta en honor de *Marduk (Bél),* que debía desarrollarse, al menos en Babilonia (y también en otra ciudad, Dér, 100 km al Este), después del 6 del séptimo mes, alrededor de una estatua del dios, revestida de antemano con piezas de su guardarropa ritual,

después llevada en procesión. Otro documento, que habla de la misma fiesta, fija el 8 de Tesrít la apertura de las puertas del templo y el desarrollo de la procesión, con la estatua de *Bel*, igualmente adornada con vestimentas *ad hoc*. La ordenanza de la fiesta y de la procesión debía incumbir al rey; quien aquí lo recuerda era un «exor-cista» (pp. 229 ss.), sin duda vinculado al templo donde se realizaría la ceremonia, y debía de tener alguna autoridad delegada por el rey, al menos en materia litúrgica.

Se adivinan fácilmente todos los detalles que nos puede aportar esta literatura referente a las múltiples actividades oficiales: su fecha, su repetición cíclica, sus destinatarios y sus oficiantes, las circunstancias de su desarrollo y de su ritual... Para aplacar nuestro entusiasmo es necesario añadir que, salvo excepciones, demasiados detalles o datos importantes quedan habitualmente en la sombra, sin que podamos suplirlos o iluminarlos por la comparación con documentos paralelos, si es que los hay. Aquellas gentes hablaban de cosas que conocían perfectamente y podían permitirse no decir nada de ello, o hacer simples alusiones que ya no nos sugieren nada, e incluso pueden a veces engañarnos, dada nuestra ignorancia global. Por ejemplo, las fechas que descubrimos en ellos ¿corresponden a la *redacción* del texto, a los *preliminares* de la fiesta, o al *desarrollo* de ésta? La fiesta podía comprender una vigilia, una preparación de uno o varios días, de ahí las posibles diferencias, aunque sean insignificantes, de las fechas. Y la duración de los festejos no se indicaba necesariamente, como ocurre en este caso... Una nube de incertidumbres mitiga entonces nuestra satisfacción de descubrir así los jirones de un Año litúrgico cuyo programa completo se nos escapará siempre.

Lo que destaca, al menos, del intento de aprovechamiento, incluso imperfecto, de tan extensa documentación es que la actividad de los templos debía de ser intensa y constante en todo el país: pasaban pocos días sin que aquí o allá se celebrara alguna ceremonia, alguna festividad, o se hiciera algo al «servicio de los dioses», más o menos grandioso o solemne. En verdad —y esto basta, por ahora, para nuestra preocupación de penetrar y comprender la religión de ese antiguo país— no sólo el rey, gran responsable y ordenador del culto y la actividad de los santuarios, ni tampoco el clero, ejecutantes profesionales de los ritos, de los que vivían, eran los únicos activos. Mediante el trabajo de toda su vida, centrada por vocación natural en el mantenimiento de los dioses, y culminada por esta ocupación, considerada esencial y primera, todos los mesopotamios, cada uno por su lado y a su manera, se tomaban muy seriamente su misión original y fundamental de servidores y proveedores de los dioses, y el culto divino era uno de los puntos cardinales y de los motores fundamentales de su vida política.

Para mejor imaginar su fasto y esplendor, completando algo lo que ya creemos saber, más vale, sin perderse en el laberinto de los detalles, centrar ahora la mirada sobre dos o tres puntos, más densos, más sugerentes, del Año litúrgico: una gran ceremonia festiva y una fiesta central que interesaban a todo el mundo.

La hierogamia

La celebración de la *hierogamia* o «matrimonio sagrado» de una pareja de dioses se remontaba sin duda muy atrás en el tiempo, a los sumerios, que parecen haber tenido (pp. 92 s.) una visión más «realista» de sus divinidades, si no, a veces, «demasiado humana»; no está atestiguada mediante documentos más que a finales del tercer milenio y comienzo del segundo, en el sur del país, de donde hemos recuperado todo un dossier. Esto puede ser engañoso, en la medida en que estemos tentados de extender el valor de este testimonio concreto al país entero, a toda su historia de un extremo al otro, o incluso simplemente a otras ciudades y otros templos, respecto de los cuales no sabemos nada.

He aquí, al menos, en pocas palabras, cómo sucedían las cosas, en Ur y en Isin, en el paso del tercer al segundo milenio. Los dos «esposos divinos» eran *Inanna* y *Dumuzi*, probablemente un antiguo soberano «divinizado» (p. 87), no sabemos ni cuándo, ni por qué, ni cómo, y al que se

saludaba tradicionalmente como «primer amante» de *Inanna*, bien conocida como patrona y modelo del amor físico, lo que confería a la festividad una tonalidad sentimental y amorosa, incluso, como se dice hoy día, abiertamente «erótica». Preparativos y celebración de las bodas habían dado lugar a una serie de cantos de amor, algunos de los cuales hemos localizado, a veces sensibles y líricos, y que nos siguen cautivando, en los que se describían los primeros amores, los primeros contactos amorosos entre los dos «futuros», en un tono a la vez tierno, tímido y apasionado. Citaremos algunas frases:

Inanna, por orden de su madre,
tomó un baño y se frotó con fino ungüento,
se puso el noble manto real...
Se dispuso alrededor del cuello un collar de lazulita,
y apretó su sello en su mano.
Tras lo cual, esperó ansiosamente.
Dumuzi abrió entonces la puerta
y entró en la casa, como un rayo de luna.
Contempló a *Inanna*, loco de alegría,
la estrechó en sus brazos, la abrazó...
(Kramer, 1969, 91)

El matrimonio era celebrado, bien en el templo, bien en el palacio; nuestras fuentes son poco explícitas. Sin embargo, éstas subrayan el rasgo que nos resulta más sorprendente: la noche de bodas era real y materialmente consumada por el rey en persona, representando el papel de *Dumuzi, y* una lukur, una sacerdotisa, que representaba el de *Inanna* (p. 150), suponiéndose que la unión del soberano y la sacerdotisa realizaba palpable y místicamente la unión de *Inanna* y *Dumuzi*. He aquí un canto exaltado y ardiente de una de esas oficiantes dirigido a su amante regio, Su-Su'en (2037-2029), el cuarto de la tercera dinastía de Ur, que se supone describe, o sugiere, la noche de bodas:

¡Oh querido mío, caro a mi corazón,
el placer que me das es dulce como la miel!
¡Oh mi león, caro a mi corazón,
el placer que me das es dulce como la miel!
Me has hechizado: heme aquí, temblorosa ante ti.
Quiero, león mío, que me lleves a tu cámara.
Déjame darte mis caricias, oh querido.
¡Mi dulce amor, quisiera recibir la ablución (?) de tu miel!
En la alcoba, llena de dulzura,
gocemos de tu maravillosa belleza.
¡León mío, déjame darte mis caricias!
¡Mi dulce amor, quisiera recibir la ablución (?) de tu miel!
Tú te has complacido conmigo, amor mío:
díselo a tu madre, que ella te ofrezca golosinas;
y díselo a tu padre, él te hará regalos.
Tu alma, yo sé cómo alegrar tu alma:
duerme en nuestra casa, querido mío, hasta que despunte
el día.
Tu corazón, yo sé cómo dilatarte el corazón:
duerme en nuestra casa, león mío, hasta que despunte el día.
Y tú, puesto que me amas,

dame, te lo ruego, mi león, tus caricias.
Mi soberano divino, mi señor y mi protector,
mi Su-Su'en, que regocija el corazón de *Enlil*,
dame, te lo ruego, tus caricias.
Pon tu mano ahí, si quieres, en ese oculto rincón, dulce como la miel.
Pon tu mano ahí, como si la pusieras sobre tela de *gisban* [?]
Y cierra tu mano como una copa,
como sobre una tela de *gisban-sikin*... [?]

(Kramer, 1969, 111)

El día siguiente de los esponsales se ofrecía un gran banquete (por lo demás, previsto regularmente para todos los matrimonios) a los esposos divinos y al pueblo, como para ratificar la ceremonia, expresar el alborozo de todos y dar a la fiesta un tono alegre y liberador.

Nuestros textos insisten en el objetivo y el resultado de una festividad así: ésta debía aportar al país la abundancia y la prosperidad, más que la «fecundidad» como tal, como cabría pensar. Pues, aunque «la mitología no es lógica», no hay que olvidar que ni *Inanna,* ni I*star* después de ella, fueron nunca esposas, en el sentido propio de la palabra, ni madres, lo que las hacía poco adecuadas para representar algo relacionado con la maternidad. Sin duda es mejor entender que, por la celebración del susodicho «matrimonio», en el doble nivel, divino y real, tanto el dios, arriba, como el soberano, abajo, recibían, en alguna medida, la capacidad de asegurar un descendiente por sus esponsales y, junto con ello, la plenitud de su prolongable poder de auténtico y duradero jefe del país, capaz de ejercerlo en lo sucesivo con resultados plenamente felices, por el bien de su pueblo. De todas formas, era la fiesta del Amor, y lo que de ella leemos nos ofrece, si todavía somos capaces de emoción, algo de esa vibración y de esa emoción festiva.

Faltos de documentos, no sabemos casi nada de la manera en que este júbilo anual, que se debía celebrar no lejos del comienzo del año, en el segundo mes, al parecer, se organizaba en otros lugares y en otros siglos, con otros protagonistas, y probablemente con otros ritos.

El hecho es que en la época neo-asiria, trece o catorce siglos después, la fiesta, al menos en el norte del país, en Kalhu/Nimrud, Asiría, —posible efecto de un cambio, ya antiguo, que se puede imputar a los semitas—, había perdido su «realismo»: el rey y la sacerdotisa no aparecían en la ceremonia y las cosas ya sólo sucedían entre el dios y la diosa interesados; en Nimrud eran *Nabü* y su «esposa» *Tasmétu,* cuyo culto había sido importado de Borsippa, en Babilonia. He aquí lo que escribía, hacia el 670, un «oficial» al rey Asaradón:

[35]E1 3 del mes de Ayyar, las gentes de Kalhu colocarán el lecho de *Nabü*, antes de que él entre en su dormitorio; y, el 4, será la celebración de sus bodas. [36]Ahora bien, mi Señor lo sabe muy bien, en calidad de responsable del templo de *Nabü*, debo dirigirme a Kalhu para asistir a la ceremonia. Cuando el dios salga del «área de pisar» [¿el dormitorio?], "desde el templo el cortejo llegará al jardín, donde serán realizados los ritos previstos. El cochero del carro de los dioses dejará entonces la caballeriza del templo para llevar al dios a su casa, y los oficiantes, cada uno con una ofrenda, la entregarán; y quien O: quiera unirse a ellos, aunque sólo fuere para [= mediante la ofrenda de] un litro de pan, [38]podrá comer en el interior del templo de *Nabü.* Éstas son las reglas litúrgicas que habrá que observar escrupulosamente... Por mi parte, estoy dispuesto a hacer todo lo que mi Señor me ordene. Que *Marduk y Nabü,* que realizan [cada uno para sí] [39]su matrimonio sagrado en el mes de Ayyar, guarden la vida de mi Señor y prolonguen su reino para siempre... (Pfeiffer, 1935, 158, n.° 217).

Y otro oficial del rey precisa y resume en estos términos el mismo ritual, en una carta que le escribe quizás al mismo tiempo:

[39]Mañana, 4 de Ayyar, al crepúsculo, *Nabü* y *Tasmétu* entrarán en el dormitorio [donde debe desarrollarse su noche de bodas]. El 5 se les servirá un banquete regio... (Pfeiffer, 1935, 156, n.° 215).

Exceptuando la «representación» del matrimonio por el rey y una sacerdotisa en persona, el rito esencial era el mismo que quince siglos antes en el sur del país. La fiesta se desarrollaba a principios del segundo mes del año, Ayyar, tanto en Kalhu como en Babilonia (puesto que el autor de la primera carta pone a *Marduk* en pie de igualdad con *Nabü).* Y el punto culminante de la celebración era, tras algunos preparativos y tal como cabía esperar, el encuentro de las dos divinidades en su cámara nupcial y su lecho matrimonial, donde estaban evidentemente representados por sus respectivas estatuas. A la mañana siguiente se ofrecía el gran festín tradicional a los «recién casados», festín en el que podían participar, a su manera, los «fieles», al menos aquellos que se asociaban a las ofrendas. Y la fiesta tenía siempre, por descontado, que aportar larga y feliz vida al rey y, en consecuencia, prosperidad al pueblo.

Esta hierogamia era, pues, en suma, aun honrando y «sirviendo» a los dioses en una perspectiva antropomórfica, un procedimiento para reforzar el poder del Soberano.

La celebración del Año nuevo

Faltos de mayor información, apenas podemos extendernos sobre las otras fiestas, innumerables, que, en todo el país, siglo tras siglo, jalonaban el año litúrgico. Pero es un hecho que la *celebración del Año nuevo* (zag-muk en sumerio, «umbral del año», y, en acadio, *res satti*, «comienzo del año») llevaba también una fuerte carga política, al mismo tiempo que religiosa y emocional. Su significación primera y esencial era sin embargo básicamente «cósmica»: se exaltaba a los dioses para renovar no solamente el tiempo, con la entrada en un nuevo ciclo, sino el universo mismo, como si ellos lo recrearan para lanzarlo otra vez a la brusca caída de la duración. Ritual y detalles de las ceremonias variaban, obligatoriamente, con las ciudades y los templos, y más o menos con el tiempo. Tenemos algunos fragmentos, aquí y allá, en Uruk (en torno a *Anu),* por ejemplo, pero sobre todo en Babilonia, hacia finales del primer milenio, en que la fiesta celebrada estaba centrada, como convenía, en *Marduk*, en el glorioso Esagil, y sus dependencias. Las festividades ocupaban una docena de días, de los que no conservamos más que las prescripciones referentes a la primera mitad, así como diversas alusiones dispersas que nos autorizan a hacer ciertas conjeturas razonables referentes al empleo del resto del tiempo. Complejo y muy variado, este ritual debería dar una idea bastante justa de la Gran Fiesta del país. Es preciso resumirlo, citando algunos extractos, a fin de encontrar en él algún contacto con aquella antigua multitud mesopotamia, celebrando alegremente a sus dioses y el eterno y renovado comienzo de las cosas, organizado y dirigido por dichos dioses. La continuación de las ceremonias estaba dividida racionalmente en «días», cuyo programa se había consignado minuciosamente.

El 1 de Nisán, el primer día del año, no parece que haya tenido, como tal, la importancia que nosotros le conferimos tradicionalmen-te: no era en definitiva más que el principio de la fiesta. El templo estaba solamente abierto, y preparado, por las purificaciones rituales, para la celebración inminente.

[1]*El 2 de Nisán,* dos horas antes del final de la noche, el «Gran Hermano» [en sumerio acadizado: *sesgallu*, p. 151; parece haber sido, en este caso, el oficiante principal], levantándose, se lavará con agua del río [el Eufrates, que corría al lado del Esagil], entrará en presencia de [la estatua de] *Bel* [es decir, *Marduk], y,* vestido con una túnica de lino, dirigirá al dios la oración

siguiente[28] : «¡Oh *Bel,* sin rival en tu cólera, pero también dios benevolente! Señor de todos los países, Tú que haces benevolentes a las más grandes divinidades, y que, con una sola mirada, arrojas a los más poderosos por tierra! Señor de reyes, Luz de los hombres, Tú que distribuyes los destinos! ¡Oh *Bel,* tu sede es Babilonia, y Borsippa es tu corona, los cielos inmensos son el contenido de tu persona! Con tus ojos, escrutas el mundo... "Por poco que mires a los hombres, te apiadas de ellos; tú les descubres la luz y ellos proclaman tu valor... ¿Quién no dirá tu gloria? ¿Quién no glorificará tu soberanía? Señor de todos los países..., Tú que coges la mano de los que están caídos, ¡ten piedad de Babilonia, tu ciudad! ¡Vuelve tus ojos hacia el Esagil, tu santuario! Y ratifica la autonomía de los babilonios, de los que eres protector!» (Thureau-Dangin, 1921, 129 s.).

Y el texto añade aquí que 33*esas 21 líneas* componían una oración particular de la liturgia del Esagil, oración, por otra parte, secreta; nadie debía conocer su contenido, a excepción del oficiante. Después de lo cual:

Una vez recitada esta oración, el «Gran Hermano» abrirá la puerta [de la celia en la que había operado], y los sacerdotes se pondrán a ejecutar sus ritos en presencia de *Bel y* de *Bélti [=* Zarpanit], su esposa; e igualmente los *kalü* y los chantres (Thureau-Dangin, 1921, 130 s.).

La continuación está en parte perdida: parece que el Gran Hermano, después de haber puesto su (?) sello sobre la corona de *Marduk,* recitaba a este último una nueva invocación en la que se trataba especialmente de los «enemigos de Babilonia», maldecidos por *Bel* por haberla saqueado, lo mismo que otras ciudades religiosas antiguas (Uruk y Nippur, especialmente). Sigue una laguna, que cubría el resto del día.

El 3 de Nisán (Thureau-Dangin, 1921, 132 s.), dos horas antes del final de la noche, el «Gran Hermano» debía igualmente lavarse en las aguas del río, antes de articular una larga oración y, como la víspera, hacer entrar a los oficiantes del templo para que cada uno realizara su programa habitual. Tres horas después de salir el sol, había que ocuparse de la preparación de dos figurillas, de madera noble chapada con hojas de metal precioso, para representar a dos personajes (cuyos nombres se silencian); se indicaban sus dimensiones y su configuración, así como su uso previsto tres días después (p. 190). Con este objetivo, convocaba a los técnicos vinculados al templo: el orfebre, por una parte, y carpintero por otra, a quienes entregaba los materiales necesarios (tomados de las reservas del templo): piedras finas y oro, así como maderas raras; y, para retribuir su trabajo, les daba carne de carnero.

El 4 de Nisán (Thureau-Dangin, 1921, 133 s.), las mismas abluciones matinales del «Gran Hermano», que debía a continuación «correr la cortina» que, en la celia, ocultaba las imágenes de *Marduk* y de su esposa *Zarpanit* (p. 143), a los que dirigía, independientemente, sendas oraciones, citadas como de costumbre por sus primeras palabras: «Oh Bel, el más poderoso, el más venerado de los dioses...», y «Oh diosa poderosa, la más glorificada de todas...». Después de lo cual, salía al gran patio del templo, y como para subrayar el significado cósmico que éste desempeñaba en esa situación, interpelaba por tres veces al Esagil, llamándolo «¡Imagen del universo, tanto de Arriba como de Abajo!». Abría entonces las puertas para que los diversos oficiantes, *kalü* y chantres, fuesen a ejecutar sus ritos. Después, una vez que se había servido a los dioses y se había acabado la «comida secundaria de la tarde» (p. 155), recitaba íntegramente, ante *Marduk,* el *Poema de la Creación* (pp. 112 ss.), lo que subrayaba también el verdadero sentido de la fiesta, universal y cosmogónica.

El 5 de Nisán (Thureau-Dangin, 1921, 136 s.), más pronto aún que los días precedentes, las mismas abluciones del «Gran Hermano» que, revestido con una túnica de lino, debía dirigir una

[28] La oración en cuestión es bilingüe: en sumerio y acadio.

oración a los dos dioses. Se citaba por entero el contenido de ambas, en sumerio, y se presentaban, como en otras partes, a la manera de letanías, repitiendo al final de cada línea, a modo de «estribillo»: «¡Aplácate, Señor!» y «¡Mi Señora es su nombre!». Como en los días precedentes, es entonces cuando se da entrada a los sacerdotes para que realicen sus funciones correspondientes.

Dos horas después de salir el sol, una vez servida la comida a *Bel* y a su esposa, el «Gran Hermano» debía convocar a un exorcista para rociar y purificar el templo con agua lustral, haciendo resonar un timbal de bronce y utilizando un pebetero y una antorcha. Él mismo permanecía separado durante esta ceremonia. Después de lo cual, ordenaba purificar igualmente la parte del templo reservada a *Nabü y* su esposa *Tasmétu;* estos últimos tenían por residencia normal, en Babilonia, el templo de la ciudad de Borsippa, a 25 km al sudeste de la ciudad de Babilonia, pero (como *Nabü* era hijo de *Marduk)* intervenían en la fiesta; sin duda bajo la forma material de sus estatuas de culto, habían sido transportados, ese mismo día (?), desde su casa. Después de una aspersión de agua del Eufrates, una unción de aceite de cedro sobre todos los batientes de las puertas adyacentes y una fumigación aromática, el «Gran Hermano» daba orden a un «porta-espadas» de «decapitar un carnero», con cuyo cadáver «frotaba» el templo para purificarlo, antes de que un exorcista fuera hasta el río y' vuelto hacia Occidente, arrojara en él el cadáver cargado con las impurezas del santuario: y lo mismo hacía el porta-espadas con la cabeza. Después de lo cual, los dos dejaban la ciudad, para permanecer fuera en tanto que *Nabü* permaneciera en ella. El mismo «Gran Hermano», para no quedar impuro, debía mantenerse aparte durante esas ceremonias lústrales. Se instalaba a continuación un baldaquín de oro, y se pedía a *Marduk,* asistido para la ocasión por dos divinidades especialistas en exorcismos, *Kusu* y *Ningiritn,* que arrojara del templo «todo mal».

Seguía un servicio de mesa detallado, preparado para *Bel y* su esposa. Antes de presentarles, nueva invocación breve a *Marduk.* Es entonces —¡episodio importante!— cuando, tras haber hecho salir a todo el mundo, se introducía al rey en persona en la celia, frente a la estatua de *Bel.* He aquí literalmente el pasaje que seguía:

[415]Con el rey en presencia de *Bel,* el «Gran Hermano» le confiscará todas las insignias de su poder: «varilla» y «aro», arpa y corona real, que dispondrá ante *Bel* sobre una peana. [420]Abofeteará entonces al rey..., le tirará de las orejas y le hará arrodillarse. Y el rey dirá: «¡Yo no he pecado, oh Señor de todos los países! ¡No he sido negligente con respecto a tu divinidad! ¡No he destruido la ciudad de Babilonia ni ordenado su dispersión! [426]¡No he abofeteado a mis protegidos [= los babilonios], no los he humillado! ¡He cuidado de Babilonia y jamás derribé sus murallas!...» (Thureau-Dangin, 1921, 144 s.).

En ese momento, como para tranquilizarle, el «Gran Hermano» dirigía un discurso al rey, cuyo principio está mutilado, y la continuación en fragmentos:

[436]«... *Bel* atenderá tus plegarias... Ampliará tu soberanía... Te bendecirá para siempre, destruyendo a tus enemigos y abatiendo a tus adversarios!...».

[447]Cuando el Gran Hermano haya hablado de esta manera, el rey recuperará la dignidad habitual de su aspecto, y el Gran Hermano, habiendo sacado del santuario «varilla» y «aro», arpa y corona, se los restituirá. Después, le abofeteará: y entonces, [450]si las lágrimas vienen al rey, es que *Bel* está bien dispuesto a su respecto; si no, es que *Bel* está enfadado con él: ¡vendrá un enemigo a ocasionar su caída!

[453]Hecho esto, cuarenta minutos después de la puesta del sol, el Gran Hermano hará un haz de cuarenta cañas de 50 cm de largo, [455]ni rajadas, ni rotas, sino rectas, atadas con una hoja de palmera. Después de haber hecho un agujero en el Gran Patio, introducirá en él las cañas, añadiendo, como ofrenda, miel, mantequilla, el mejor aceite... Delante del agujero, instalará un buey blanco; y el rey, por medio de una caña encendida, pondrá fuego al contenido de la fosa, y,

[460]junto con el Gran Hermano, recitará esta plegaria: «¡Oh Buey divino, luz brillante que iluminas las tinieblas...» (Thureau-Dangin, 1921,145 s.).

La continuación se ha perdido, pero es al menos probable que, ante la fosa en llamas, se inmolara al buey blanco.

En cuanto a los cinco o seis días finales de la fiesta, no tenemos más que informaciones dispersas e indirectas. Así, en virtud del ritual del 4 de Nisán (p. 188), sabemos que se debían «golpear y echar al fuego» las dos figurillas preparadas aquel día. Creemos comprender igualmente que, en una pieza particular del templo, debían ser reunidas a través de sus estatuas e imágenes una verdadera corte de divinidades, que, a imagen de los Consejos de gobierno (p. 118 y nota), se suponía deliberaban, bajo la presidencia del rey de los dioses, *Marduk,* para «fijar los destinos» del soberano y del pueblo, incluso de cada subdito, para el curso del año que comenzaba, decisiones en seguida inscritas, por *Nabü,* a la vez hijo de *Marduk* y secretario de los dioses (era, en esa época, el patrón de la escritura), en la «Tablilla de los destinos», que guardaba ante él el Rey de los dioses *(ibid.).*

Y sobre todo (en una relación no muy clara, para nosotros, con lo anterior), debía hacerse un gran transporte procesional de *Marduk y* su corte divina al completo hasta un santuario situado fuera de los muros, que se llamaba tradicionalmente en todo el país «Templo del Akítu» (había uno junto a cada ciudad importante), del nombre de una muy antigua fiesta estacional, de historia bastante complicada, cuyo nombre es de origen desconocido, pre-sumerio quizás, estando vinculada más tarde, al menos en parte, a la celebración del Año nuevo que estamos comentando. Para dirigirse allí se organizaba una gran procesión según un recorrido tradicional de siete etapas, a lo largo de uno o dos días, llevándose las estatuas de los dioses en palanquines. Una parte de este itinerario atravesaba el Eufrates, en barco, teniendo cada dios su propia barca sagrada. No sabemos si, como parece probable, la muchedumbre seguía el cortejo, o si se la mantenía aparte.

Parece que una vez llegados al santuario del Akítu se desarrollaba en él un episodio central, uno de los momentos culminantes de la fiesta. Algunas alusiones dispersas así lo hacen pensar; se trataba, de un modo u otro, de re-presentar y, así, de conmemorar y, de alguna manera, de renovar, la célebre victoria de *Marduk,* sólo en la sala central, sobre *Tiamat,* la antigua Madre original de los dioses, tal como contaba el *Poema de la Creación*, victoria gracias a la cual *Marduk* había conquistado el primer lugar entre los dioses, había creado el mundo, y luego a los hombres. No sabemos más de ello...

A continuación se llevaba, naturalmente, a los dioses a su casa, a Babilonia, y a *Nabü* con *Tasmétu,* a Borsippa. Y la fiesta terminaba, hasta el siguiente Año nuevo.

No nos hemos extendido gratuitamente en esta celebración, pues se debió de vivir no sólo como una solemnidad, sino como algo de una densidad particular, política, quizás, pero sobre todo religiosa: uno de esos momentos en el que, en una religión, todo el mundo, cada cual a su manera, se siente a la vez más feliz y más cercano a sus dioses. En la medida en que podemos juzgar, por el estado de nuestros conocimientos, todo giraba fundamentalmente alrededor de la imagen de un nuevo comienzo universal: renovación del poder del rey, pero sobre todo de la gran aventura de la creación del mundo y de los hombres, después de la formidable victoria que había valido a *Marduk* su promoción. Como si en el pensamiento de esas gentes todo fuera radicalmente frágil y perecedero, en dependencia constante de la acción soberana de los dioses, hasta el punto de que sólo su intervención, perpetuamente repetida, podía impedir que las cosas perecieran y desaparecieran. El mundo comenzaba de nuevo verdaderamente con el año, en una sucesión de ciclos anuales, y éste es un aspecto que hay que retener de la visión religiosa de los antiguos mesopotamios: más bien, sin duda, un sentimiento confuso, ligado a su profunda convicción de dependencia total, que una teoría definida como tal. De ahí la magnificencia excepcional de esta docena de grandes días, cuyas frías y secas rúbricas, citadas y resumidas, nos invitan, al menos, a recuperar mediante la imaginación y la simpatía aquel desbordamiento popular de religiosidad y

alborozo, de entusiasmo y tranquilidad, de paroxismo y devoción. Toda la sociedad, de una manera o de otra, se encontraba en torno a sus dioses, arrancada a su triste cotidianeidad y sus preocupaciones, a sus trabajos y sus penas, en beneficio de la sola atención admirada y confiada a los Señores del mundo.

Así se presentaba, al menos en Babilonia, la gran fiesta del Año nuevo. Las otras ciudades tenían cada una la suya, pero no podemos asegurar que dedicaran toda la atención a *Marduk* y a su *Poema.* E incluso en Babilonia, se debe suponer que antes de finales del segundo milenio y la exaltación *de,Marduk,* las cosas se habían desarrollado sin duda de otra manera. Pero nada sabemos de ello. También, con las reservas habituales, contamos con el rito de Babilonia, del que podemos creer que desarrollaba a su manera una idea mucho más antigua y general, según la cual la llegada del Año nuevo constituía un nuevo comienzo, dado por los dioses, a los asuntos universales y a los destinos humanos.

La devoción

Es el momento de abordar este lado importante de la religiosidad y la práctica religiosa. Aunque no tengamos de ello el menor eco directo, la fiesta, al menos y principalmente la gran fiesta, parece que desencadenaba naturalmente un cierto fervor público, que podía manifestarse por una participación masiva, y como indeclinable, de la multitud en la liturgia, por motivos, por lo demás, quizás más de curiosidad, de atracción y esparcimiento que de devoción verdadera. Pero, que yo sepa, ningún documento nos habla de ello abierta y libremente: el pueblo como tal no escribía y no inmortalizaba sus pensamientos, dejando este ejercicio a los profesionales de las letras, que no se ocuparon de informarnos sobre la plebe, y que no parecen haber encontrado ningún interés en lo que aquí nos ocupa.

Sabemos, en cambio, algo más en relación a *la devoción personal.* Aparte de los campesinos y pastores, aislados en sus campos y pastos, y que no frecuentaban apenas las ciudades o las villas, tenemos una pequeña idea de la vinculación del *uomo qualunque,* no ciertamente a la «teología», sino a una práctica religosa común. Excepto los nombres propios, que, salvo el tratamiento de «padre» o «madre»... (p. 62), no expresaban generalmente sentimientos devotos hacia los dioses, he aquí uno de los «consejos» que se suponía que un «padre» había dirigido a su «hijo» para inculcarle lo que llamamos los «buenos principios» y ayudarle así a triunfar en la vida, según la escala corriente de valores:

135 Cada día, rinde homenaje a tu dios:
ofrendas, oraciones, acompañadas de fumigaciones.
Resérvale dones escogidos.
Si cada día le aseguras
oraciones, súplicas, postraciones,
140 tendrás buenos ingresos,
y, sostenido por él, gozarás de la mayor prosperidad.
143 Pues reverenciar a los dioses engendra su favor,
las ofrendas alargan la vida,
145 La oración disuelve el castigo de las faltas...
(Lambert, 1960, 104 s.:135 *s.)*

Se trata de ejercicios cotidianos de práctica religiosa personal, que consistían principalmente en ofrendas, palabras y actitudes piadosas. Una devoción prácticamente constante era por tanto recomendada y posible, incluso normal, sin esperar a las grandes ocasiones, poco frecuentes. Pero esos consejos no vuelan muy alto: no proponen una vinculación verdadera y desinteresada con respecto a los dioses, por lo demás inimaginable en aquel país (p. 137), sino un servicio

provechoso, reflejo de una vida hedonista y sobre todo ajustada al éxito (pp. 138 s.): una especie de «inversión», actitud tanto menos excepcional cuanto que se conoce un poco por todas partes, incluso en las religiones que consideramos más «elevadas».

El mismo eco encontramos en la famosa pieza llamada *Ludlul* (pp. 218 ss.), en la que, deplorando su cruel experiencia, un hombre, hundido de golpe, de forma inexplicable para él, en las peores desgracias (aun cuando las describa de una manera muy retórica...), recuerda su actitud hacia los dioses, siempre irreprochable.

12 Se me ha tratado
como a alguien que no hubiera realizado libaciones a su dios,
o que no hubiera invocado a su diosa, en el curso de las
comidas litúrgicas;
ni inclinado su rostro; ni practicado la prosternación;
15 de cuya boca hubieran sido desterradas oraciones y plegarias;
que hubiera olvidado la fiesta de su dios, o descuidado las
celebraciones mensuales,
y que, por incuria, hubiera abandonado el culto...
o hubiera consumido el alimento sin mencionar a su dios;
20 o que, olvidando a su diosa, no le hubiera presentado «harina»;
como alguien que, tontamente, hubiera vuelto la espalda a su Señor,
o hubiera pronunciado a la ligera un grave juramento por su dios.

Están ahí enumeradas muchas prácticas y rutinas devotas, y el autor continúa, en el mismo tono, pero positivo esta vez:

23 Por el contrario, cumplí con las oraciones y plegarias:
rezar era mi regla; presentar ofrendas, mi ley.
25 El día de celebrar al dios era la alegría de mi corazón;
el día de la procesión de la diosa era para mí beneficio y provecho...
(Lambert, 1960, 38 s.:72 *s.)*

Habiendo satisfecho en su alma y en su conciencia todo el comportamiento devoto que le imponía la religión, no comprende, pues, que los dioses le hayan recompensado tan mal. El principio *do ut des* aparece como algo manifiestamente fundamental en esta religiosidad. Es, pues, evidente que la devoción individual tenía allí su lugar. Y la contra-prueba nos sería proporcionada, si hubiera necesidad de ello, por las (más bien raras) evocaciones de los «impíos»:

Los que han decidido, para sus adentros, no observar ya los
rituales de los dioses
y han olvidado... el culto regular de las diosas...
(Lambert, 1960, 76 *s.:80 s.)*

Hasta qué punto la vida entera de cada cual —al menos de aquellos que pretendían llevarla conforme a las obligaciones religiosas— podía estar, en teoría, sometida cada día a obligaciones devotas, lo constatamos en un interesante testimonio: los directorios de la vida cotidiana que figuran en nuestro dossier y que denominamos «heme-rologías» (o «menologías»). Se trata de colecciones que cubren, normalmente, el año entero: mes tras mes y día tras día, y cuya preocupación principal, en ese país tan impregnado por la adivinación y la preocupación por el futuro (pp. 203 ss.), había sido sin duda en primer lugar —a partir del segundo milenio como muy tarde— señalar los días favorables o desfavorables para los asuntos humanos, no sabemos bien en

virtud de qué criterios. A partir de ahí, y según un desarrollo que se nos escapa, se los había enriquecido con noticias cotidianas referentes a todo lo que se consideraba necesario para asegurar un futuro feliz: en otras palabras, llevar una existencia no sólo conforme al respeto y el servicio de los dioses, sino sobre todo *con éxito.*

A la mención de la fecha («tal mes»; «tal día de ese mes»), se añadía, en estilo telegráfico, el carácter general del día: favorable/ fasto o desfavorable/nefasto; el nombre del dios que aseguraba su patronazgo al día en cuestión; llegado el caso, su definición litúrgica: día festivo, víspera de fiesta, fiesta de tal dios, ofrenda festiva particular que observar... Después, si fuera necesario, prescripciones especiales para los días nefastos, o para la recitación, o la no recitación, de la fórmula del *sigü* (p. 165), especie de confesión de faltas, con «acto de contrición»; o también los ritos y prácticas aconsejados ese día: libación, postración, «bendición»... Seguían las prohibiciones del día, con sus consecuencias en caso de transgresión, y por último, las ofrendas alimentarias a uno u otro dios que se recomendaba honrar ese día. He aquí algunos extractos de uno de esos directorios:

1 Mes de Nisán, primer día. Consagrado a *Enlil.*
Día nefasto. Inquietante para el enfermo
el médico no debe tocarle.
El adivino no le formulará, tampoco, decisiones adivinatorias.
5 Este día no conviene para quien quiera realizar sus deseos.
No se comerá ni pescado ni puerros,
bajo pena de desgracia. Si se limpian los vestidos,
10 se tendrá el corazón satisfecho. Una ofrenda de alimento [hay
que presentar] a *Enlil y Ninlil,*
así como a *Samas y* a *Nusku*, que la aceptarán [es decir, que
darán curso a la petición implícita en la ofrenda]...
21 3 de Nisán. Vigilia consagrada a *Marduk.*
Si se toma mujer, se tendrá buena salud y alegría de corazón...
38 El 5... no entablar pleitos, se perderían...
42 El 6... recitar la fórmula de confesión y contrición *(sigü)...*
II.11 El 13... Consagrado a *Sin y* a *Mah.*
Si se toma mujer, no se tendrá el corazón contento:
se perderá el prestigio.
Hay que presentar una ofrenda y una «bendición»
a *Sin,* para ser bendecido por él...

(Labat, 1939, 50 s.)

Algunas de esas hemerologías estaban reservadas al rey, señalando sus obligaciones y tabúes cotidianos; en efecto, el rey no estaba menos sometido que sus subditos a una observancia, tanto más estricta y minuciosa cuanto que su papel lo ponía más inmediatamente en relación con los dioses y le hacía más directamente responsable de la suerte y la desgracia de su pueblo. La lectura de la correspondencia de los últimos reyes de Asiría nos instruye sobre esta sumisión devota y crédula que podía imponer al soberano una verdadera carga de obligaciones o prohibiciones, y sobre la ansiedad con la que recurría a los exorcistas, adivinos y astrólogos de toda índole. Habiendo retrocedido Marte antes de entrar en la constelación de Escorpión, un astrólogo advirtió al rey de que ése era un presagio funesto y que por tanto le estaba prohibido atravesar la puerta de su palacio (Parpóla, 1993, 9, n.° 8:24 *s.).* ¿Podría el hijo de Asaradón (680-669), Samassumukín, visitar sin peligro sobrenatural a su padre? Sí, responde el especialista consultado: pues la situación astral era completamente favorable (Parpóla, 1993, 55, n.° 73:7 *s.).* Determinado día se recordaba al soberano que tenía la obligación de hacerse «afeitar» (¿el cabello o la barba?)

(Parpóla, 1993, 175, n.° 193:9 *s.).* Y los menores acontecimientos le eran referidos por una multitud de observadores especializados dispersos, cada uno en su lugar, por todo el reino, y con los que el rey contaba: cada uno de estos fenómenos podía constituir un presagio desfavorable, del que debería guardarse:

El 7 de ese mes de Kislim, un zorro entró en la ciudad interior de Assur, y cayó en una cisterna; pero se lo sacó y se lo mató...

(Parpóla, 1993, 105, n.° 127:7 s.)

De esta manera podía verse maniatada, un poco como la del rey, por una etiqueta erudita y compleja, toda la vida de los hombres, virtualmente de cada uno, en la medida en que aceptase esa red de obligaciones y prohibiciones religiosas: era piadoso, como se debía ser, quien las respetaba; no lo era quien no hacía caso de ellas. Veremos más adelante (pp. 215 ss.) los riesgos y peligros de esta negligencia; pero la realidad es, por el momento, que la religión mesopo-támica ofrecía en verdad a sus fieles una devoción, una piedad y una práctica religiosa individuales, apropiadas para cubrir, más o menos, si las aceptaban, toda la existencia. Nada nos puede informar sobre la proporción de los que la aceptaban y los indiferentes: los «piadosos» y los «impíos». Como no se habla de ello con frecuencia, tenemos el derecho a suponer que tal preocupación devota afectaba sólo a una «élite» y que, en general, desempeñaba sólo un papel discreto sin tener un impacto poderoso y cotidiano sobre la conciencia común; no había, pues, una ansiedad propiamente religiosa, y la obsesión por el «pecado» (pp. 215 ss.) era algo diferente.

Al menos, si sopesamos todos nuestros testimonios, podemos estar seguros de que esa presión, incluso reducida, se ejercía únicamente en la línea de esa religiosidad «centrífuga»: ni una sombra de apego del corazón, de búsqueda conmovida, de auténtico amor, sino solamente de reverencia, respeto, rebajamiento, temor, enraizados en la convicción profunda del estado de servidumbre, cultivado con celo y modestia a la vez, respecto de los dioses.

Queda por plantear aquí una última pregunta, de peso: *la moral,* la conducta honrada y recta, ¿tenía un valor religioso y cultural auténtico, un lugar en la práctica de la religión, una incidencia directa sobre los dioses? No tenemos el menor eco, en toda nuestra información, de una interrogación semejante a la que nos hacemos nosotros, con nuestra propia visión religiosa y «bíblica» (Bottéro, 1986, 14, n. 1) de las cosas. Los antiguos mesopotamios no se preocuparon visiblemente nunca de esta manera de ver, que a nosotros nos es familiar. Una de las grandes revoluciones de Moisés, en Israel, debió de ser el sustituir la conservación puramente material de los dioses, la sola y única obligación *litúrgica* de obedecer, por una ley moral, para hacer verdaderamente a Dios el único homenaje digno de él.

A ellos no se les planteaba tal cuestión. Tenían sin duda, como todo el mundo, su «código moral», si no explícitamente detallado, consciente, al menos suficientemente aprendido e integrado en su cultura. Pero su práctica, aparte de la garantía del buen orden social, no tenía más objetivo, como se comprenderá más adelante (pp. 215 ss.), que ponerse a cubierto de los inconvenientes que suponían su olvido y su desprecio: observar esas normas no implicaba devoción, sino prudencia, precaución (¡el éxito!), y de ningún modo tenía que ver con el culto a la gloria y provecho de los dioses, sino con una sana economía de su propia existencia. El único medio de servir a los dioses y rendirles homenaje era prepararles, mediante el trabajo de cada día, y servirles, o hacer que se les sirviera por parte de quienes correspondiera, los bienes de consumo, de uso y de lujo que les eran, se creía, indispensables y agradables, y para cuya preparación, elaboración y entrega ellos, los hombres, habían sido inventados y creados. Cumplido ese deber fundamental, cada uno era libre, y los dioses no esperaban nada más de él, aun cuando se pudieran sentir entonces naturalmente inclinados a esperar de ellos —*do ut des*— algún favor considerado merecido. Ya hemos subrayado (p. 25) que tal manera de comprender las cosas entraba precisamente en las diferencias específicas de la religión de la antigua Mesopotamia.

EL CULTO «SACRAMENTAL»

Bajo esta denominación, adoptada aquí a falta de un término más adecuado y sin la menor intención de comparatismo, hay que entender el ceremonial ejecutado no ya tanto, directamente y en primer lugar, para el honor, el servicio y la satisfacción de los dioses, como en el «culto teocéntrico», sino para beneficio de los hombres.

Los dos ámbitos en que se buscaba tal beneficio eran, por un lado, un cierto conocimiento del porvenir; por otro, la eliminación de lo que nosotros llamamos «mal del sufrimiento», es decir, no el mal moral, la maldad, la malicia, sino todo lo que interviene en nuestra existencia para turbar, entristecer o lastimar nuestra alegría de vivir. Se obtenía lo primero mediante las prácticas de *adivinación;* lo segundo, mediante las de *exorcismo.* Pues todo sucedía como si los dioses, no teniendo la menor razón para estar resentidos, *a priori,* con los hombres, que les eran incluso indispensables y a los que habían creado para el «mantenimiento» de su vida, se conducían respecto a ellos como «patronos» benevolentes (p. 92), y les habían concedido, para ayudarles a vivir, el doble privilegio de comunicarles, al menos parcialmente, lo que les podría suceder, e intervenir, a petición suya, para suprimir inconvenientes, sufrimientos y desgracias que les afectaran.

La adivinación

Un poco en todas las partes del mundo, antaño como hoy —piénsese tan sólo en la extraña moda de la astrología, que seduce incluso a cabezas bien sentadas, ¡incluso a científicos!—, los hombres están naturalmente ansiosos sobre todo lo que les espera, si no por lo que, desconocido, secreto o misterioso, condiciona más o menos su vida y se les escapa; quieren conocerlo. Los antiguos mesopotamios pensaban que sus dioses estaban dispuestos a satisfacer, al menos en parte, su curiosidad, ya que, como señores del mundo, cuyo desarrollo se suponía habían de prever y planificar antes de llevarlo a la práctica (p. 118), podían libremente revelarlo y anunciarlo a voluntad.

Tenían para esto dos medios. O bien lo descubrían por discurso directo y de «boca a oído» —era la «adivinación inspirada»—, o bien, según un método original, pensado por aquellos ingeniosos mesopotamios, lo manifestaban según el modelo del discurso escrito, «inscribiéndolo» a su manera; es lo que he llamado —se comprenderá por qué, pp. 204 s.— la «adivinación deductiva». Los dos procedimientos, cada uno a su manera, se encontraban igualmente enraizados en una visión mitológica de los dioses y de su comportamiento, y por ello deben tenerse por religiosos.

La adivinación inspirada

La adivinación inspirada, como tal, apenas dejaba lugar a la libre intervención de los hombres: todo partía, visiblemente, de la iniciativa de los dioses, aun cuando se hubiera encontrado algún medio de solicitarla y orientarla. Sucedía, pues, que una divinidad, a menudo identificada por su nombre, desvelara espontáneamente en función de su fantasía o sus designios algo secreto, y especialmente futuro. Con ese objetivo, escogía un intermediario, una especie de intérprete (es más o menos lo que significaba uno de los términos que designaban en acadio al «receptor» del mensaje en cuestión: *ápilu,* hombre o mujer, joven o anciano, conocido o completamente oscuro, de vida normal o, muchas veces, más o menos marginal, que podía llegar incluso al «delirio» y el

«vaticinio» (en acadio se decía *mahhü* o *muhhü).* El dios comunicaba directamente el mensaje que quería transmitir, quizá más bien en sueños, o en «visión», o por una forma de «inspiración» mal definida, que podía desencadenar una brusca explosión de palabras y gesticulaciones del confidente. Ese mensaje podía ser claro de entrada, pero también vago, borroso, expresado en un lenguaje particular, enfático, ambiguo, y reclamaba entonces una interpretación que se debía obtener de especialistas. Estamos mal informados respecto de esos exegetas; quizá no estaban lejos de los «explicadores de sueños» *(sá 'ilu,* y sobre todo, en femenino, *sá 'iltu,* pues las mujeres parecen haber sido preferidas con frecuencia en materia de comunicación con lo sobrenatural).

Debemos precisar ante todo que nuestra información sobre la adivinación inspirada en Mesopotamia es más bien escasa y, por el momento, casi exclusivamente restringida a dos territorios y a dos épocas: por una parte, Mari, alrededor de 1780; se trata de cartas dirigidas al rey —en aquella época, Zimrilim—, procedentes de diversos vasallos o funcionarios, que le escribían desde su puesto; por otra parte, Asiría, en torno al 650; son las colecciones de «vaticinios». He aquí, pues, algunos extractos de documentos de ambas procedencias, que reproducimos a fin de dar una pequeña idea del funcionamiento de la adivinación inspirada.

Addu-düri, superintendente en el palacio de Mari, escribía en estos términos a Zimrilim (ausente de su casa):

3Desde la desaparición [?] de la casa de tu padre [el rey anterior], en verdad, no he tenido jamás 'sueño semejante... En mi sueño, entraba en el templo de la diosa *Bélit-ekallim;* ¡pero la estatua de *Bélit-ckallim* no se encontraba allí! Ni tampoco las estatuas de las otras divinidades normalmente situadas junto a ella. Ante ese espectáculo, me puse a llorar largamente. Tuve ese sueño en el curso del primer tercio de la noche. Después, tuve otro: Dada, el sacerdote de *Istar-bisrá*, estaba de pie en la puerta del mismo templo, mientras que una voz extraña no dejaba de gritar: ¡*Turam\-Dagan!* ¡Turam-Dagan! [Exclamación ambigua; es el nombre propio de un personaje, por otra parte desconocido, y, a la vez, tiene el sentido de «¡Vuelve, oh *Daganl*». ¿Invocación a ese gran Dios —p. 122—, para que vuelva a ocupar su lugar junto a *Bélit-ekallim?]*... Otra cosa: una augur se manifestó en el templo de Annunít para declarar: «¡Oh Zimrilim, no salgas en expedición! "¡Quédate en Mari, si quieres que yo responda de ti!». ¡Que mi Señor no deje de estar sobre aviso!... (Durand, 1988, 478 s., n.° 237).

Otra noticia, comunicada al mismo personaje por su apoderado en la ciudad de Saggarátum (a un día de camino al norte de Mari):

Un vaticinador de *Dagan* ha venido a verme para decirme: «¡Y bien! ¿Qué voy a comer que pertenezca a Zimrilim?». "Le he dado un cordero, que ha devorado completamente crudo delante de la Gran Puerta. Después, ha reunido a los ancianos ante esa misma Gran Puerta, y les ha anunciado: «¡Va a haber una epidemia!» [literalmente, esta última palabra alude a los enfermos «devorados» por el mal, como el anunciador había «devorado» su cordero]. Exige por tanto a las diferentes ciudades la restitución de los bienes sagrados [alusión a un oscuro asunto de robo(s) sacrílego(s)], y que cualquiera que [para apoderarse de ello] se haya entregado a la violencia, ¡sea expulsado de su ciudad! «¡Para la salvación de tu señor, Zimrilim, me vestirás con un hábito!». "Así pues, le puse un hábito. Ahora pongo por escrito este mensaje para enviarlo por la presente a mi Señor. El vaticinador no ha pronunciado este oráculo en secreto, sino en plena reunión de los ancianos... (Durand, 1988, 434, n.° 206).

Otra carta al rey de otro funcionario:

[... tal] vaticinador vino a verme, hace algún tiempo, a propósito de la reparación de la Gran Puerta. Estaba completamente alterado, "y me dijo: «¡Emprende este trabajo!». Ahora, el mismo

día en que expido a mi Señor la presente tablilla, [20]ha vuelto a decirme, con fuerza: «¡ Si no rehaces esa puerta, [25]habrá un montón de cadáveres, y no te librarás». Eso es lo que me ha dicho... (Durand, 1988, 450, n.° 221 bis).

La siguiente misiva es de la propia esposa de Zimrilim, la reina hibtu, que permanecía en palacio en ausencia de su esposo:

[5]En el templo de Annunít, en la ciudad, una joven sirviente de Dagan-malik [desconocido] se puso a vaticinar, diciendo: «¡Incluso si tú me olvidas, oh Zimrilim, "haré una carnicería por ti! Te entregaré a tus enemigos. Y echaré mano a mis ladrones»... [alusión al asunto de un robo sacrilego, como anteriormente, del que ignoramos igualmente todo] (Durand, 1988, 422: n.° 214).

Por último, el mensaje siguiente está dirigido a alguien cercano al rey, que debe anunciarle una triste noticia:

[5]Un vaticinador había tenido un «éxtasis» a propósito de la hija que ha tenido la reina: esta hija de mi Señor no ha vivido; ha muerto hoy... [I2]E1 mismo día, un cierto Irra-gamil [desconocido)] había tenido, también él, un «éxtasis» y había afirmado: [15] «¡No vivirá!». Antes de que el rey llegue a Mari, dile que su hija ha muerto, que sea informado de ello. Es de temer que quede profundamente abatido... (Durand, 1988, 451:n.°222).

Los pasajes citados a continuación, sacados de compilaciones de oráculos relativos a Asaradón (680-669) habrían sido pronunciados, en nombre de divinidades de primer orden, por boca de diversos personajes, desconocidos, calificados de «vociferadores» *(raggimu; raggimu* en femenino), que debían de desempeñar más o menos el papel de los ä*pilu y ma/uhhü* de Mari:

1-5¡No temas nada, Asaradón, rey del país!
A ese viento que ha soplado contra ti, ¿no le he roto las alas? Tus enemigos no dejarán de rodar bajo tus pies [10]como manzanas en primavera. Soy yo, la Gran Señora, *Istar* de Arbeles, que destruye a tus enemigos ante ti. He aquí las palabras que te dirijo: ¿no confiarás? Yo soy *Istar* de Arbeles; [20]tengo la mirada puesta sobre tus enemigos, y te los entregaré. ¡Yo misma, *Istar* de Arbeles, camino delante de ti y detrás de ti! ¡No tengas miedo! Pronunciado por Istar-la-tasiat, nativo de Arbeles... (Pinches, 1891, IV, pl. 61, i:5 *s.).*

III:15 Palabras de Istar de Arbeles a Asaradón, rey de Assur: «¡Como si yo no hubiera hecho nada por ti! ¡Como si no te hubiera dado nada! ¿No he abatido a tus enemigos? ¿Y no he atrapado como mariposas a tus adversarios, enfurecidos contra ti?»... *(Beiträge zur Assyriologie* II, 629:75 *s.).*

Éste es en nombre del dios más grande de Asiría:

[II:13]Yo mismo, *Assur,* he escuchado tu queja, y he bajado en toda majestad desde la Gran Puerta del Cielo [para responder a ella]. Me ocuparé de ello, y haré que todos tus enemigos sean devorados por el fuego... [21]¡Haré que lluevan sobre ellos enormes granizos (?)! ¡Los masacraré y llenaré el río con su sangre! ¡Que piensen en ello, y que tengan cuidado! 25*Assur*, el soberano de los dioses, soy Yo!... *(Beiträ-ge zur Assyriologie* II, *628:13 s.).*

Aquel que se suponía debía recibir, más o menos misteriosamente, la revelación divina no era considerado a fin de cuentas más que como una forma de intermediario: o la transmitía espontá-neamente a quien correspondiera, o la publicidad de su aventura bastaba para alertar a las

autoridades locales que, desempeñando su papel, no tenían ya más que dar cuenta a los interesados o al soberano.

Pues es él en persona, el señor del país, quien, al menos si nos fiamos de nuestros documentos, parece haber sido el objetivo fundamental de esas miradas lanzadas sobre el futuro o lo misterioso. Ya se trate de acontecimientos felices o de desgracias anunciadas, de amonestaciones o prevenciones contra peligros amenazadores, absolutos o condicionados, de estímulos o promesas, igualmente absolutas o condicionales, de un futuro mejor, todas esas descripciones, según nuestras informaciones, parecen haber estado frecuentemente relacionadas con el depositario del poder del país, en otras palabras, con el interés del país.

Entre los bastidores de esas revelaciones, es difícil no olfatear la acción, abierta o como a escondidas, de algunos «grupos de presión», como se dice en la actualidad; muy probablemente, dado el contexto, «el clero», forzosamente implicado en esos asuntos teocéntricos, y que podía tener interés, incluso de buena fe, en dirigir o influir en el comportamiento del soberano. El vaticinador que reclamaba tan brutalmente la reparación de la Gran Puerta (¿del palacio?, ¿de un templo?, ¿de la ciudad?), llegando a prometer, en caso de desobediencia, «numerosos cadáveres» (p. 200), ¿en nombre de qué intereses hablaba? Inconscientemente, sin duda, ¿pero bajo qué presiones más o menos sutiles o indirectas? Incluso si lo hacía por su cuenta y en virtud de su propia mitología, se encontraba íntimamente convencido del carácter sobrenatural de su experiencia. Detrás de la adivinación inspirada se disimulaba, pues, accesible a un pequeño número de personajes más o menos ocultos, todo un juego de intromisión en el ejercicio del poder. Ello no excluía la buena fe de los actores: de los actores principales e incluso de sus inspiradores, si es que los había. Ante una «mentalidad» y una visión de las cosas tan lejos de la nuestra, no habría sin embargo que ceder, con simpleza, a nuestra propia manera de pensar y sentir, a nuestro racionalismo y nuestros análisis psicológicos, que valen sobre todo para nosotros. Todas las religiones, todos los tiempos, conocen una mezcla semejante de credulidad y maquinaciones, de escudamiento en la voluntad de lo alto y de persecución velada de intereses menos aéreos. Cualesquiera que hubiesen sido sus mecanismos secretos, conscientes o no, la adivinación inspirada había nacido, y se practicaba, profundamente integrada en la creencia y la práctica religiosas, en Mesopotamia como en todas partes y en todo tiempo.

Intervenían también otros factores, naturalmente, comenzando por la persuasión íntima de los depositarios de esas revelaciones y de su público de encontrarse realmente en presencia de una intervención sobrenatural. Por lo demás, no difundían solamente mensajes «políticos», como lo demuestra el caso de esos dos «profetas» que habían presentido y anunciado la muerte de la hija pequeña del rey. En este futuro desvelado había, pues, lugar para el destino personal, y no sólo para el del país o el del rey. Si tuviéramos una información más completa y abundante, tendríamos ciertamente posibilidad de reflexionar sobre ello, poniendo así en su verdadera dimensión, más extendida quizás, esta adivinación inspirada.

Sin embargo, podemos plantearnos preguntas ante la condición exigua de este volumen de información (unas cincuenta piezas, como mucho). Podemos preguntarnos si es significativa, o, en otras palabras, si el ejercicio corriente de ese descubrimiento del porvenir por los dioses en persona, de boca a oído y por la mediación de unos vaticinadores, era verdaderamente desconocido u oscuramente practicado en Mesopotamia propiamente dicha, estando prácticamente restringido a dos territorios limítrofes, de indiscutible dominante tradicional semítica —Mari primeramente, semítico-occidental, y Asiría, que, alejada en el Norte, parece haber escapado a la inicial impronta sumeria—, concluyendo entonces que tal práctica adivinatoria pudo constituir un fenómeno particular de la religiosidad semítica. Tanto más cuanto que se encuentra su equivalente, con muchos rasgos comunes, en otras regiones culturales propias de los semitas del Oeste, empezando por la Biblia y su «profetismo». Lo que podría explicar por qué, a fin de cuentas, los babilonios habría preferido recurrir de forma tan clara y duradera a la adivinación deductiva.

La adivinación deductiva

A diferencia de la inspirada, la adivinación deductiva no está directamente atestiguada en ninguna otra parte más que en Mesopotamia, donde hemos recuperado testimonios notorios por millares. Las otras culturas antiguas que han conservado algo de ella —especialmente los hititas, de Asia Menor, a mediados del segundo milenio, los etrus-cos, después los romanos, algunos siglos después, y los egipcios en los tiempos helenísticos— todas lo deben de forma evidente a los mesopotamios; y, producto local por excelencia, fue entre ellos donde tiene mayores posibilidades de haber nacido, en el tercer milenio, y donde se mantuvo viva hasta el final.

En realidad, es bastante excepcional. Para presentarla y desmontar su mecanismo es prefible remitirse a sus orígenes. Aparece consignada ordinariamente en la literatura cuneiforme, en largas *listas* (¡una vez más!), a veces interminables, *ad nauseam* -—hasta una decena de miles de proposiciones, aproximadamente, todas uniformemente construidas sobre el mismo modelo gramatical, de una «próta-sis» (condicional), que contiene un «presagio», seguida de una «apódosis» (respuesta a la «prótasis»), donde se señala el «oráculo» consiguiente—. He aquí una breve muestra, sacada de un «tratado» en el que los oráculos —casi siempre referidos al porvenir— eran deducidos de presagios relativos a la presentación de los recién nacidos en el momento de su nacimiento:

51 Si una mujer trae al mundo a un mortinato, habrá epidemia.
Si una mujer trae al mundo a un cretino, habrá escasez.
Si una mujer trae al mundo a un enano, habrá escasez.
Si una mujer trae al mundo a una enana, misma conclusión.
55 Si una mujer trae al mundo a un cojo, habrá problemas en la casa del interesado.
Si una mujer trae al mundo a una coja, la casa del interesado se verá arruinada. Si una mujer trae al mundo a un ciego, habrá disturbios en el país.
Si una mujer trae al mundo a un sordo, la familia del interesado prosperará, pero no en su ciudad.

(Leichty, 1970, 36a:57 j.)

Y así sucesivamente...

¿Qué significan esas afirmaciones? La lista anterior quiere decir que cada una de esas formas anormales de un recién nacido revelaba un futuro particular, favorable o desfavorable, para un individuo o para todo el país: ante un mortinato, había que esperarse una epidemia; ante un enano, escasez, etc. Esa suerte futura no era comunicada por un dios directamente y «de boca a oído», como en el caso de la adivinación inspirada; pero los dioses, creadores de todas las cosas singulares y dirigiendo hacia su destino a cada una, habían relacionado ese destino muy estrechamente con un fenómeno particular, anormal, constatable, y de alguna manera lo habían incorporado a él, de forma que cada uno, por sí mismo, podía encontrarlo y *deducirlo* de algún modo. Por eso he denominado «deductivo» a este método adivinatorio de revelación del porvenir. Es como si, buscando la razón de ser de tantas anomalías, de singularidades sin número a su alrededor, los antiguos mesopotamios, en su visión mitológica, se hubieran imaginado que cada una de ellas había sido querida expresamente y hecha así por los dioses, para anunciar un futuro determinado.

Esta imaginación les fue facilitada, si no inspirada, por su propio tipo de escritura. La habían inventado, poco antes de finales del cuarto milenio (Bottéro, 1987, 89 s.) (p. 32), como una ayuda y un refuerzo de su contabilidad, a la que se encontraban obligados por los perpetuos movimientos de bienes que, en grandes cantidades, les procuraban su saber y su celo, no menos que la riqueza

de su suelo en materia de gran agricultura cerealista y de explotación de ganado menor. La idea clave, en el origen de esta invención, ciertamente prodigiosa, fue que, a falta de poder hacer entrar las propias mercancías en sus cuentas, para fijar su contenido y su recuerdo, bastaba dibujarlas, en croquis suficientemente evocadores y uniformemente reconocibles: reproducida esquemáticamente, una cabeza cornuda reemplazaba a una pieza de ganado mayor; un triángulo púbico, a una mujer; una estrella, a lo que se encontraba «arriba»; y el perfil de una montaña, al territorio extranjero que ésta cerraba. Esta primera escritura no podía, naturalmente, remitir más que a realidades concretas y brutas, un poco como en el lenguaje que podemos llamar «indio»: «¡yo querer pan!»; aunque era completamente rudimentaria y de un uso limitado, bastaba sin embargo para lo que se tenía que anotar. Pero el procedimiento hizo tal mella en las mentes sin duda porque coincidía con una antigua convicción propia de la cultura local, a saber, la identidad real de las cosas y de su expresión (p. 119); dibujar un pez o una espiga, igual que articular simplemente su nombre, era «realizar», es decir, dar la existencia a ese pez, a esa espiga. La escritura, como la palabra, era «realista».

Incluso si se perfeccionó con bastante rapidez y se aprendió sin tardanza a transcribir no sólo cosas, realidades materiales, sino también las *palabras* que las expresaban en el lenguaje corriente, y por consiguiente a registrar este último en su totalidad, único medio perfecto e idóneo para la comunicación de pensamientos, todo induce a creer que, en el país, los espíritus estaban profundamente marcados por esa identidad fundamental de la «producción» y la escritura. A su manera, el escriba *hacía* = *producía* lo que escribía. Admitimos y comprendemos así mucho mejor el nacimiento y el uso obstinado de esta extraña adivinación deductiva por poco que la relacionemos con la escritura en su estado primero como *escritura de cosas*, pues no nació naturalmente *con*, sino *de* ésta.

En la antigua Mesopotamia se imaginó, pues, que los dioses, creadores y fabricantes de todo lo que aparece en este mundo, día tras día, *escribían* «en relieve» las cosas, por decirlo así, al tiempo que las *hacían.* Hacer las cosas era su escritura, pues las hacían portadoras de un significado definido, de un mensaje que querían comunicar a los hombres. Ignoramos todo de los orígenes de la adivinación basada en esas convicciones propias de los antiguos mesopotamios, pero tenemos indicios elocuentes de que la analogía profunda entre creación y escritura de un mensaje divino los marcó profundamente. Al cielo estrellado portador de revelaciones astrológicas relativas al porvenir (p. 209) lo llamaban «escritura celeste», como si los dioses dispusieran los astros para formar con ellos configuraciones significativas; y cada consulta oracular por el examen de las entrañas de un animal sacrificado (pp. 210 s.) se iniciaba por una invocación del adivino, que pedía al Señor de la adivinación, el dios *Samas,* que «se mantuviera presente en el vientre del animal, a fin de ordenar sus entrañas de tal forma que pudiera leer en ellas una respuesta, a la vez favorable e indiscutible, a la pregunta planteada con respecto al porvenir» (p. 212).

Sin pretender conjeturar lo que la ausencia de documentos nos sustrae —las condiciones del nacimiento de la adivinación deductiva—, difícilmente se puede negar que su analogía con el procedimiento esencial de la escritura en sus comienzos permite iluminar a la vez una justificación y su nervio motor. Se imaginaba que los dioses «escribían» las cosas y, como todos los que escriben, pasaban deliberadamente un mensaje, que trataba preferentemente de uno de los temas que interesan más a los hombres, y que, a diferencia de los dioses, se les escapa por completo: el desvelamiento de lo desconocido y, ante todo, del porvenir (habrá que precisar más adelante en qué sentido, p. 208). Bastaba «leer» las cosas así hechas, examinarlas, reflexionar sobre ellas para «descifrarlas», como basta examinar y descifrar una tablilla cuneiforme para leerla y enterarse así de lo que su autor quería decir. De este modo, en la adivinación deductiva el porvenir no era pronunciado por los dioses en persona, hablando a un *médium* humano: lo inscribían en las cosas producidas por ellos, y los hombres no tenían más que leerlo allí, descifrarlo, deducirlo, como cualquier mensaje escrito.

Para esto, como para la propia escritura, era indispensable un «código»: había que conocer

todos los significados posibles de todos los «signos». Se sabe que aprenderlos, manipularlos y moverse con ellos cómodamente exigía, en ese país, numerosos años de escolaridad y de práctica, de manera que escribir y leer constituían una verdadera profesión. Sucedía lo mismo con la escritura a la vez divina y adivinatoria, sistematizada de manera totalmente distinta y reservada a otros profesionales.

A estos «adivinos» o especialistas de la adivinación deductiva se les llamaba, en acadio, *bárü*, dicho de otra forma, «examinadores»: no eran «videntes», sino que debían *escrutar* los mensajes adivinatorios bajo todos sus ángulos, por decirlo así, para descifrar en ellos los criptogramas divinos. Posiblemente no se tomaron la molestia de dejarnos algo que nos mostrara el «código» del que se servían, y no tenemos, aquí y allá, más que vestigios. Por lo demás, existen todas las probabilidades de que realmente nunca tuvieran necesidad de un «diccionario» semejante. Para aprender su oficio, tenían ante todo los «tratados».

Es así como denominamos esas listas interminables, anteriormente mencionadas (p. 204). Los sabios *bárü* debieron de comenzar, desde la segunda mitad del tercer milenio, y fuera de la dependencia sumeria —la lengua de la adivinación deductiva fue siempre el acadio, y es por tanto presumible que esta «ciencia» se constituyera entre los semitas del país, un indicio más del interés semítico por el conocimiento de lo inaccesible—, recopilando pacientemente todo tipo de «presagios» y los «oráculos» del porvenir que dejaban entrever. Es por otra parte verosímil que su búsqueda estuviera inicialmente animada por un cierto número de constataciones «empíricas», de buenos o malos virajes de la suerte, individual o colectiva, que seguían, *de facto,* a acontecimientos inhabituales, extraños, aberrantes, singulares y que se estaba tentado por tanto de atribuir a la voluntad particular de los dioses: como la muerte inesperada de un alto personaje poco después de la aparición de un animal monstruoso. Después de lo cual, su atención debió de ser atraída por los elementos comunes, o análogos, que vinculaban los dos hechos. Por ejemplo, el descubrimiento de un hígado que incluyera *dos* partes anatómicas donde, normalmente, sólo debería haber una, y, algún tiempo después, la disputa del trono por *dos* competidores; así, inmediatamente surgía la idea de que el segundo acontecimiento no sólo se encontraba notificado por el primero, sino, de una cierta manera, incluido en el primero por los dioses y por lo tanto anunciado por él.

De esas investigaciones nacieron los «tratados», cuya redacción debe de haber comenzado a principios del segundo milenio, y cuyo contenido se fue inflando y extendiendo poco a poco, sistemáticamente, a toda clase de realidades, todas ellas objeto por igual de la acción eficaz de los dioses y, en consecuencia, adecuadas para retener y vehicular sus mensajes. Existía, pues —somos nosotros quienes planteamos todas estas denominaciones eruditas—, *astrología* (movimientos y posiciones de los astros entre sí); *cronomancia* (azares y coincidencias de los acontecimientos con el calendario); to*comancia* (aspecto de los recién nacidos humanos o animales)*; fisiognomía* (aspecto del cuerpo de los hombres; pero también de su temperamento y carácter); *extispicina* y especialmente *hepatoscopia* (examen de las entrañas y, sobre todo, del hígado, de los animales sacrificados); *oniromancia* (los sueños); *concomitancias* y coincidencias múltiples *de la vida cotidiana;* y otros más todavía... En cada uno de estos catálogos, según su objetivo principal —se ha dado una idea de ellos anteriormente (p. 204)—, los presagios se encontraban meticulosa y rigurosamente clasificados, cada uno seguido del enunciado de la porción oracular de porvenir que prometía.

Estas colecciones no estaban hechas para permitir a los «adivinos» encontrar la respuesta a cada pregunta planteada sobre el porvenir por los múltiples presagios. El *bárü* no buscaba normalmente en ellos una respuesta, que, in *concreto,* no era por lo general simple sino que suponía cálculos y consideraciones para tener en cuenta todos los datos descifrables no menos que la calidad del consultante y la forma en que las cosas se presentaban *hic et nunc.* Los tratados, leídos y releídos, si no aprendidos de memoria, desempeñaban en esta cultura de pedagogía casuística el papel de nuestros paradigmas gramaticales y de nuestras tablas de aritmética; en la

incapacidad de formular «principios» y «leyes» abstractos y universales se adquiría *el sentido* de las cosas, y cómo un determinado presagio debía ser interpretado como de buen o mal augurio; así es como un *bárü* sabía leer esos mensajes divinos y dar a los consultantes una respuesta idónea.

Ultima precisión útil. El «porvenir» así desvelado no era, como se podría pensar, el «futuro absoluto», el que sobrevendría real e indefectiblemente, sino lo que se podría llamar el «porvenir judicial»: solamente una *decisión* de porvenir tomada *hic et nunc,* como la de un juez que condena a tal castigo, o un rey que se propone otorgar tal beneficio. Se comprenderá más adelante (p. 224) que esas decisiones divinas comunicadas a los interesados por adivinación deductiva, como las decisiones del soberano y las sentencias del juez, eran susceptibles de apelación y de cambio.

La adivinación deductiva era, pues, como podemos constatar, una «ciencia». Pero era también, y quizás sobre todo, una *práctica religiosa,* puesto que todo sucedía en torno a los dioses, responsables de los innumerables mensajes misteriosos que la vida presentaba a los hombres, y que querían así dejarnos entrever un fragmento de nuestro porvenir. Tal es el aspecto que debemos recordar ahora.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que si bien el método general de desciframiento de las múltiples categorías de presagios era en el fondo el mismo, no todos se trataban de idéntica forma. No sólo una buena parte concernía exclusivamente a la vida privada de las «gentes de la calle», descubriéndoles el porvenir propio de cada uno, mientras que otros se referían sobre todo al país como tal, o, lo que venía a ser lo mismo, a su soberano, sino que, con el tiempo, se imaginó una especie de adivinación deductiva popular en manos de todos y de cada uno y que, por lo demás, no es cierto que suscitara una fe y un interés intensos y universales. Por ejemplo, a una mujer perpleja ante el fracaso de su compañero amoroso y deseosa de tener el corazón claro con respecto a su capacidad amatoria, o su fidelidad, se le aconsejaba presentar a un cerdo su propia figurilla, acompañada de la de su amante; si el animal se acercaba a ellas, es que se trataba de un accidente, de un «golpe de *Istar*», como se decía, fácilmente remediable; pero si el cerdo volvía la espalda, el asunto era más grave y más difícil de curar: el desgraciado había sido embrujado (Biggs, 1967, 46 s., n.° 27).

Los adivinos

Normalmente, sin embargo, y al menos en los casos serios, se recurría al «adivino» profesional, el *bárü,* que, consultado por un particular, podía muy bien descubrir en el asunto un peligro público, y advertir a quien correspondiera. En una breve nota de alrededor del 700, el autor (por otra parte desconocido), evidentemente un *bárü,* dirigiéndose probablemente a alguien oficial, le escribe, recordándole un pasaje del Tratado de tocomancia, para referirse al asunto concreto que le ha caído en las manos:

> '«Si un producto malformado tiene ocho patas y dos colas, un príncipe se apoderará del Imperio universal». [5]Se trata de un tejedor, de nombre Tamdanu. Él me ha dicho: «Mi cerda ha parido, pero el producto tenía ocho patas y dos colas». [10]Lo he puesto en sal y colocado en mi casa [¿como pieza de convicción?, ¿esperando un estudio más profundo?, ¿con vistas a un «exorcismo»? (pp. 224 s.)] (Leichty, 1970, l1a).

Los presagios astrológicos, visibles en todas partes por encima de la tierra y que suponían observaciones precisas y meticulosas, requerían *bárü* especializados, a los que se llamaba algo así como «doctores en astrología» (literalmente, «escribas especializados en el Tratado de astrología»). Probablemente caros, visto su saber particular y su importancia, ocupaban sobre todo un lugar en alguna medida oficial, que debía de excluir todo interés por los simples subditos en cuanto tales. Estaban por lo tanto al servicio del rey, que los había colocado más o menos por todo el país, como observadores, y sobre todo a manera de agentes de información, para que le tuvieran

al corriente de todo lo que observaran que pudiera tener importancia desde un punto de vista político: posibles epidemias, previsibles malas cosechas, peligro de revueltas, amenazas de enemigos en las fronteras..., todo deducido de las posiciones recíprocas de los astros en sus movimientos. La correspondencia real en la época de los sargóni-das (720-609) nos lo muestra directamente, respondiendo a las preguntas que le plantea el soberano, advirtiéndole de determinados peligros, o tranquilizándole. Pero, aparte de sus observaciones profesionales, relatadas con gran preocupación por los detalles, y sus reflexiones y conclusiones, así como sus referencias a los tratados[29] escritos, o a las tradiciones orales entre profesionales, no nos explican nunca cómo razonaban, y si, como es probable, su oficio se encontraba más o menos inmerso en una actitud religiosa, con qué refuerzos sobrenaturales procedían.

La misma incertidumbre tenemos con respecto a los otros especialistas de la adivinación deductiva en sus distintos ámbitos. ¿Cómo les consultaban los particulares, a la manera del llamado Tamdanu, antes citado (p. 209), que comunicó a su *bárü* el nacimiento, en su casa, de un puerco anormal, evidentemente para saber lo que tal prodigio anunciaba? ¿Cómo se desarrollaban y en qué desembocaban las operaciones de «deducción» y desciframiento adivinatorios a partir de los «presagios»? ¿Cómo se recibían y retribuían esas conclusiones? De todo ello no sabemos prácticamente nada.

El caso mejor documentado es el de los profesionales de la extispicina y la hepatoscopia (p. 208), que se practicaban juntas. La importancia y la notoriedad de su disciplina, ya considerables (más que las otras, según parece, en aquella época) a principios del segundo milenio, no dejó de crecer con el tiempo, aunque podamos preguntarnos en qué medida la astrología, considerablemente desarrollada en el primer milenio, le habría hecho o no sombra, al menos en el plano público y «político», aunque los adivinos, cada vez más conscientes de la complejidad de las cosas, hubieran tratado poco a poco de combinar los resultados de las dos grandes adivinaciones, explicando que «los presagios del cielo y los de aquí abajo eran complementarios» *(Journal of Near Eastern Studies* 33/2, 1974, 19 s.:24) y que por lo tanto, para actuar correctamente, había que tener en cuenta los dos, mediante comprobaciones y cálculos complicados.

Hemos conservado algunos cientos de actas de operaciones adivinatorias de extispicina. Se trataba de sacrificar un cordero, un carnero (o un ave de corral), abrirlo y analizar su aspecto y el estado de sus entrañas, para buscar anomalías de número, posición, anatomía, a fin de armonizar las múltiples respuestas adivinatorias obtenidas de ese modo, y llegar así, mediante esta forma de «paralelo-gramo de fuerzas», a resolver el problema planteado con respecto al porvenir. Reproducimos aquí la traducción de una de esas piezas. Es del tiempo de Asaradón (680-669), cuando éste interrogó al *bárü* sobre la cuestión de si el diagnóstico anterior (igualmente hepa-toscópico) referente a la salud de su madre, Naqi'a, viuda de Sena-querib, era justo, y si, por consiguiente, había que proseguir con alguna esperanza el tratamiento inicialmente prescrito. Tales documentos, dicho sea entre paréntesis, son también de gran interés para conocer la vida política, y la vida en suma, de la época, y sobre todo entre los grandes de este mundo, probablemente los únicos bastante ricos para pagarse semejantes gastos; se ve en el detalle de las preguntas planteadas, referidas tanto a la guerra como a los mil problemas de todo tipo a los que se tenía que enfrentar el soberano. Además, su formulario, siempre más o menos estereotipado, nos revela muy claramente, como veremos, más de un rasgo del ceremonial *religioso* de la adivinación.

El adivino comenzaba, pues, ante todo, por una invocación al «Gran Señor de la adivinación», el dios *Samas,* luz a la que nada escapaba: le transmitía la pregunta planteada por el consultante, pidiéndole «una respuesta clara y sin ambages», recordando la decena de contratiempos que podían afectarle, haciéndola incierta o caduca, no sabemos bien por qué; ¡era al menos una buena

---

[29] El autor de la nota citada, probablemente un adivino, recoge de entrada un pasaje pertinente del *Tratado de tocomancia.* Véase E. Leichty, *The Omen Seríes Summa izbu,* New York, 1970, especialmente VI: *19 s. y passim.*

precaución en caso de fracaso!

'Oh *Samas,* danos una respuesta clara y verídica a la pregunta que te planteo. Naqi'a, la madre de Asaradón, rey del país de Assur, se encuentra actualmente enferma, y una operación de extispicina ha manifestado que se encontraba en ese estado corno consecuencia de un «golpe del dios *Iqbi-damiq*». ¿Desaparecerá el mal gracias al trata-mento adoptado en virtud de ese diagnóstico? [7]Oh *Samas,* Gran Señor, dinos y confírmanos, con tu boca sublime y divina, si sufre verdaderamente esta enfermedad. ¿El vidente lo verá, y el oyente lo oirá [tu respuesta y sus consecuencias]? [Se da por supuesto que esta rcspuesta será verídica, [10]con tal de que no sea contrariada por los impedimentos siguientes: a saber] que en el curso de la operación adivinatoria se ponga a llover, o, al menos, el cielo se cubra; [R.1]que un individuo, ritualmente puro, o impuro, tenga contacto con el animal del sacrificio, o se interponga ante él, o se haya entregado, en ese mismo lugar, a una operación rival de extispicina; o también que el carnero consagrado a tu divinidad para la presente consulta sea de calidad inferior, o sufra algún defecto; o que alguien que lo toque lleve vestimentas manchadas, o haya comido o bebido algo sucio, o se haya ungido con ello; [5]o que yo mismo, *bárü*, tu servidor, haya comido o bebido algo sucio, o me haya ungido con ello; o que yo modifique o trastoque los ritos manuales de la operación, o articule mal sus ritos orales, y en particular la pregunta planteada; u otras condiciones desfavorables, por omisión o por acción. Te pregunto por lo tanto, ¡oh *Samas,* Gran Señor! Sitúate en el interior de este carnero, y dispon ahí, para que yo los vea, los datos de una respuesta verídica, de un signo favorable: a saber, una anatomía oracular propicia y de buen augurio. ¡Por tu gran y divina Palabra! [10]¡Que la presenta demanda encuentre gracia ante tu Gran Divinidad! ¡Oh *Samas,* Gran Señor, que una respuesta oracular nos sea dada en reciprocidad!... (Starr, 1990, 192 s., n.° 190).

Todo ello nos muestra hasta qué punto esas operaciones de adivinación deductiva, ejecutadas por el *bárü* en cumplimiento de su función propia, se encontraban inmersas en un ceremonial piadoso y rígido y en un espíritu verdaderamente religioso. Nos quedan también fragmentos del ritual del *bárü* que prescriben, más o menos, en general, y entre otras cosas, lo que acabamos de ver detallado en lo concreto. Y tenemos también plegarias, principalmente a *Samas y Adad,* considerados como los patronos de la adivinación deductiva, no menos que a otras personalidades sobrenaturales, y en particular a los astros de la noche, que participaban en cierta medida del carácter divino (pp. 87 s.), lo que incitaba a invocarlos, sobre todo reunidos como estaban en el silencio y el misterio nocturnos, lo que parecen haber aprovechado los adivinos para conferir un carácter a la vez augusto y emotivo —por decirlo en una palabra, religioso— a su «desciframiento» de los mensajes divinos. Debemos citar aquí al menos uno, no sólo para ilustrar la religiosidad profunda, y que todavía nos conmueve, de la adivinación deductiva, sino porque se respira en él una gran serenidad, una piedad grave y una noble poesía:

Los príncipes se han retirado:
los cerrojos se han bajado, las barras están en su lugar.
La muchedumbre alborotadora se calla.
Las puertas, abiertas de par en par durante el día, están
cerradas, y los dioses y diosas del país,
Samas, Sin, Adad e *Istar,*
han entrado en el Cielo para allí descansar.
No hacen ya juicios
ni deciden asuntos.
La noche ha arrojado su velo (sobre el mundo).
El palacio está adormecido,
la estepa está silenciosa.

El hombre todavía en camino se encomienda a su dios,
mientras que incluso el litigante duerme.
El Juez verdadero, el Padre de los pobres,
Samas, se ha retirado a su habitación.
Los Grandes Dioses de la noche,
el claro *Gibil, Erra* el valiente,
el Arco, el Yugo, Orion, el Dragón,
el Carro, la Cabra,
el Bisonte, la Serpiente cornuda:
¡que estén todos presentes![30]
En la operación oracular que voy a emprender
y en el cordero que voy a ofrecer,
¡poned para mí la verdad!...
(*Zeitschrift für Assyriologie* 43, 1936, 306 s.).

El exorcismo: magia y exorcismo

El *exorcismo*, que había absorbido a la antigua *magia* —habrá que tenerlo aquí en cuenta, poniendo cada cosa en su lugar—, estaba, como ella, ordenado por un problema infinitamente más vasto y urgente que el descubrimiento del porvenir y de lo desconocido, a saber, la eliminación del «mal del sufrimiento». Mucho más, parece ser, que la búsqueda positiva de lo que llamamos la felicidad, de la que apenas hablan los antiguos mesopotamios, por una especie de fatalismo o de resignación congénita a la suerte común que les habían asignado sus «inventores» y dueños soberanos, parecen haber pensado que la vida era una condición de por sí suficientemente ventajosa si se la liberaba de los inconvenientes que la contaminaban: enfermedades, calamidades personales y colectivas, decrepitud, dolores y penas, pequeñas y grandes molestias, pero con la muerte como algo aparte; por cruel que se la sintiera, no se la consideraba un «mal» (evitable), sino un «destino» (insoslayable), y Gilgames lo había aprendido costosamente a través de su larga y áspera experiencia. En primer lugar, ¿cómo se daba razón de esos males? Había que localizar su origen si se quería encontrar el remedio. Ahora bien, si de muchos de ellos era fácil reconocer la causa inmediata —«Me arden las entrañas: ¡he comido demasiado ajo!», como decía un proverbio (Lambert, 1960, 243:56 s.)—, la gran pregunta personal, que se planteaba sin cesar a cada uno y que reclamaba una explicación a todo trance, era: «¿Por qué yo? ¿Por qué este encadenamiento de causalidades tenía que recaer, *hic et nunc,* precisamente en mí?». La orientación general de la actitud hacia el mal del sufrimiento, que se modificó con el tiempo, sin duda, como en todas partes, dio lugar a dos sistemas sucesivos: la *magia* primero, y luego, mucho más considerable a nuestros ojos, y capital desde un punto de vista religioso, el *exorcismo.*

La explicación mágica del mal

A pesar de nuestro limitado horizonte, un cierto número de indicios nos inclinan a pensar que la explicación más arcaica del mal se hizo, más modestamente sin duda, pero sobre el modelo reducido de la explicación de los orígenes del mundo (pp. 67 s., 88). No viendo la necesidad de hacer a los dioses, de por sí más bien indulgentes, responsables de esos fastidiosos y crueles accidentes de la vida, que más bien podrían frenar nuestro celo en su servicio, imaginaron, para imputárselos a ellos, unos seres, siempre vagamente a nuestra imagen o más o menos semejantes, aunque forzosamente superiores a nosotros e inferiores a los dioses, y que, por maldad connatural, atacando a los hombres sin más motivo que su hosquedad y su carácter hostil, les traían las

[30] Nombres, **todos** ellos, de estrellas o constelaciones.

contrariedades y desgracias que envenenaban su existencia. Que probablemente se los haya inventado uno por uno para explicar con cada uno de ellos un mal específico, podemos intuirlo no solamente *a priori* —la imaginación mitológica antigua no conocía los universales—, sino por el hecho de que no existía entonces término genérico para designar como tales a esos seres funestos, como dingir/ilu para referirse a los dioses. Ni en sumerio ni en acadio existía un término para evocar a los «demonios» o los «diablos», ni nada que se le pareciera, sino solamente designaciones particulares de seres misteriosos y nocivos tomados, o bien de instituciones repre-sivas y tradicionalmente poco amables, como «el gendarme/el policía» *(gala/gallü),* o bien de otros seres antropomorfos o zoomorfos más o menos monstruosos, espantosos y peligrosos o malvados y que no conocemos bien *(udug/utukku; á-sàg/asakku;* gedim/etem-*mu...,* p. 132; los más antiguos de estos términos fueron tomados de los sumerios, como muchos nombres de los dioses); incluso de enti-dades funestas, como las enfermedades y otras «fuerzas malvadas» evocando el mismo nombre el efecto y la causa personalizada: la «fiebre» era causada por Fiebre; la «náusea», por Náusea... Si bien posteriormente, los acadios, no contentándose ya con acadizar las denominaciones sumerias, añadieron a ellas otras de su propia cose-cha *(ahhäzu:* «el Envenenador»; *mamïtu,* el «Perjuro»), los más anti-guos de estos nombres son sumerios, y, como, a diferencia de la adivinación, la lengua primera de los documentos mágicos y exorcís-ticos era esa misma lengua, cabe pensar que la elucubración del per-sonal maléfico, como la de un gran número de divinidades, fue obra de los sumerios, a quienes se remontarían así, en parte, magia y exorcismo, sean cuales sean sus precedentes o posibles préstamos... La única razón que inicialmente se podía invocar para explicar los ataques de los «demonios» (como diríamos *nosotros)* era su gra-tuidad, o, lo que viene a ser lo mismo, la pura malevolencia de esos seres perversos, viciosos, crueles, sin que se la pudiera legitimar por una provocación cualquiera de sus víctimas. Tal era la explicación «mágica» del mal.

La explicación exorcística del mal

Un cierto número de datos dispersos, detectables a partir de mediados del tercer milenio, nos advierte de un cambio profundo, probablemente realizado a lo largo de siglos, en esta exégesis de la desgracia. Parece como si el sistema mágico, primero independiente y único conocido, hubiera sido absorbido poco a poco por el sistema propia-mente religioso, que, para elucidar todo lo que ocurría en este mundo, no conocía más que el solo poder e intervención divina, ante la cual incluso los «demonios» más fuertes no podían sino inclinarse y some-terse. Las desgracias y dolores de los hombres se dejaron, ciertamen-te, a la cuenta de las múltiples «fuerzas malvadas», pero en lo sucesivo se consideró a éstas como incapaces de perseguir y molestar a los hombres sin haber recibido para ello el mandato de los dioses, de los que esos «demonios» no eran ya sino «ejecutores». Pero ¿cómo imputar sadismo a los dioses, siempre reconocidos sin discusión como justos e incluso benévolos? Era necesario, pues, que hubiera *en **el** hombre* una razón para el desencadenamiento de su mal, aportado por las «fuerzas maléficas», pero siguiendo órdenes de los dioses.

Intervenía aquí una convicción inmemorial, que podemos atribuir a los semitas (no sólo en Mesopotamia, sino en todas partes, pues es perfectamente generalizable), a saber, que los dioses eran comparables en todo, pero en mejor, a las autoridades políticas de este mundo, a los soberanos. Como tales, les correspondía gobernar a todos los hombres, y con ese objetivo, semejantes a los reyes aunque a otra escala, debían prever y decretar las obligaciones y prohibiciones que cuadriculan toda la vida social. De ahí se seguía que todas las prescripciones que regulaban la existencia humana —tanto de orden propiamente religioso como político, administrativo o «moral», e incluso esas obligaciones folclóricas, heredadas de un lejano pasado olvidado o de oscuras rutinas que todo el mundo respeta sin saber por qué— se suponían emanadas de la voluntad «gubernamental» de los dioses, y estaban dotadas, por ello, de la misma

fuerza constrictiva. Como desafiar las órdenes del rey, faltar a ellas, de una manera u otra, con plena conciencia o «sin querer», en materia grave o leve, incluso no ya por uno mismo, sino —en un país que admitía la responsabilidad familiar y colectiva—por sus allegados, implicaba «negligencia» o «desprecio» con respecto a los augustos autores divinos de dichas reglas, una «rebelión» contra ellos y su autoridad, en una palabra, un «pecado». Para traducir semejante concepto, se decía también *arnu* («pecado»); *ennë-tu* («falta»); *hitïtu* («falta»); *gillatu* («acto hostil»); *sërtu* («acto punible»)..., y el número insólito de estos sinónimos habla con elocuencia de una idea ante todo semítica, de la que el sumerio apenas tiene como vago equivalente, por lo demás muy raramente citado, el solo nam-tag-ga: «rebelión», «revuelta»...

El pecado, desobediencia a la voluntad divina, que encontramos especificado en una especie de catálogos que detallan decenas de ejemplos en todos los órdenes de conducta, entró como muy tarde en el paso del tercer al segundo milenio, y permaneció hasta el final en el centro de la conciencia religiosa de los mesopotamios. Reaparece un poco en todas partes, en particular en las plegarias (p. 174), al mismo tiempo que la mención de la «cólera» *(kimiltu, uzzu...)* de los dioses que suscitó:

1 *Ea, Samas y Marduk*, ¿cuáles son mis pecados?...
16 ¡Perdonad y suprimid las iniquidades de mi padre y de mi
madre!
19 ¡Que mis faltas se alejen de mí, a tres mil seiscientas millas!
¡Que el río las coja de mí y las engulla!...
29 Muchas son mis faltas: ni siquiera las conozco...
148 Nunca he dejado de cometer faltas, a sabiendas o no...
154 Mis iniquidades son numerosas...
Mis transgresiones, múltiples,
mis pecados, innumerables...

(Journal of Near Easter Studies, 33/3, 1974, 274 s.)

Afirmaciones semejantes se repiten a menudo, y éstas están sacadas de una colección en la que se suponía que las confesiones de culpabilidad y los gritos de arrepentimiento «aplacaban la cólera de los dioses». Sucede incluso, más de una vez, que los padres, afectados o perplejos en el momento del nacimiento de su hijo, le dieran, como nombre propio, un eco de esta obsesionante pregunta: *Mína-arni:* «¿Cuál es mi pecado?»; *Mïna-ahti-ana-ili:* «¿Qué falta he cometido contra un dios?» (sobreentendido: para que se me someta a esta prueba).

Pues ese «pecado» constituía la razón básica del «mal del sufrimiento»; para castigarlo como es debido los dioses —como los reyes que delegan en su policía ante cualquier desorden— encargaban a «demonios» y «fuerzas malvadas» que llevaran la desgracia a los culpables. La única explicación de los males de la vida era el pecado. Así, el sistema exorcístico había resuelto el «problema del mal»; solución mitológica, tanto más universalmente aceptada cuanto que era simple, coherente y, como veremos más adelante (pp. 222 s.), iba acompañada del remedio.

Sin embargo, no parece haber satisfecho a todo el mundo. El razonamiento *a posteriori*, que implicaba con mucha frecuencia, en ausencia de todo recuerdo actual de una falta cometida conscientemente —«Si soy desgraciado, es que *he debido de* pecar»—, no era fácil de admitir sin despertar una cierta sensación sobre la injusticia de los dioses, especialmente cuando, ante un mal, es decir, ante un «castigo» particularmente severo, se tenía conciencia de no tener que reprocharse, en una vida fundamentalmente honrada y recta, más que pecadillos que no merecían tal rigor, y cuando, por otro lado, se veía a hombres públicamente reconocidos como malvados insolentemente inmersos en la fortuna y el bienestar.

Esta reserva y esta crítica latente a la solución preconizada por el exorcismo al problema del mal se difundió tanto, al menos entre la clase de los letrados, que llegó a ser un tema literario, al

menos desde el comienzo del segundo milenio. Nos han llegado de aquella época los restos, bastante abundantes y expresivos, de al menos tres o cuatro obras, digamos de otros tantos «ensayos teológicos», dedicados a esta aporía y sobre los que debemos decir algo. Sólo la primera obra está compuesta en sumerio. Cada una, a su manera, presenta, frente a «su dios», a «un hombre» consciente de seguir siendo justo y recto a pesar de ciertos pecadillos menores, por lo demás inevitables («¡No hay nadie sin pecado!») (Kramer, 1955, 170 s.:102), pues era fácil transgredir, de mil formas distintas, las innumerables barreras que limitaban por todas partes nuestra conducta; se queja, en consecuencia, a «su dios», su dios personal o aquel al que en ese momento se dirigía, por haber sido condenado a penas demasiado severas. Pide, pues, misericordia y la restitución de la felicidad perdida. En realidad, los dioses implorados aceptan, finalmente, devolver al suplicante una vida suficientemente feliz y libre de todos los males inicialmente infligidos.

El tercero de esos «ensayos» (que data de la segunda mitad del segundo milenio), un monólogo de aproximadamente quinientas líneas distribuidas normalmente en cuatro tablillas, y que llamamos, por su encabezamiento en acadio, *Ludlul (bël nëmeqi)* —«Yo glorifico (al Señor muy sabio)»—, va más lejos, y parece querer descubrir la razón última de ese mal infligido y de esa gracia concedida, formulando, en suma, una solución al problema del mal diferente de la que preconizaba el exorcismo tradicional (ya se ha visto, pp. 85 ss., algo del desconcierto de su héroe). He aquí cómo entra en materia:

Yo glorifico al Señor muy sabio, el dios razonable, *Marduk,*
que se irrita por la noche, pero se calma llegado el día...
Como la tormenta de un ciclón, envuelve todo con su cólera,
después su aliento se hace benévolo, como el céfiro de la mañana.
Irresistible es primero su ira, y su rabia, catastrófica,
después su corazón se amansa, su alma se recobra.
Los cielos no soportan el choque de sus puños,
pero su mano a continuación se apacigua y socorre al desesperado...
Entra en cólera, y los sepulcros se abren,
pero cuando perdona, restablece a las víctimas de la carnicería...

(Lambert, 1960, 342 s.)

En otras palabras, hay algo más decisivo que la preeminencia del «pecado» para justificar el sufrimiento y el mal: está primero la libertad absoluta de los dioses, que no tienen, a fin de cuentas, como los soberanos de este mundo, más que su voluntad, totalmente autónoma, para justificar todo lo que hacen, incluso contra nosotros. Ahora bien, en esto son también como los reyes: supremamente independientes, pero de humor cambiante, tan pronto furiosos y temibles como benévolos y sonrientes: ¡las experiencias y los recuerdos políticos no debían de estar ausentes! El mal se explica así por ese mismo vaivén, que refleja su completa autarquía. Basta por tanto con esperar pacientemente el «retorno» de su benevolencia, que, olvidando sus sevicias primeras, restituirá necesariamente la felicidad que antes había destrozado. En resumen, el autor del *Ludlul,* que no hacía sino formular con claridad lo que sus dos predecesores pensaban sin decirlo, no niega evidentemente la importancia central del «pecado» (como ellos, lo menciona también en distintas ocasiones) para legitimar el mal del castigo, pero quiere desviar la atención de este problema para preconizar sobre todo una disposición del corazón y de la vida: la resignación, el fatalismo y la paciencia. «¡Después de la lluvia, viene el buen tiempo!», parece decir, más preocupado por una actitud verdaderamente religiosa que lógica.

La cuarta y última pieza de este mismo tenor, que llamamos la *Teodicea*, es un diálogo del paso del segundo al primer milenio; su autor participaba evidentemente, sin decirlo, de la misma visión; primero, pone en boca de su «paciente», que se dirige a un «sabio», gran aficionado a los truismos, las verdades más mordaces de toda la literatura mesopotámica sobre la manera insoportable en que habitualmente suceden las cosas en este mundo, bajo la mirada indiferente de los dioses:

Siguen el camino de la felicidad
quienes no hacen ningún caso de sus dioses.
Y quien implora con fervor a su diosa
no tiene más que pobreza y miseria como herencia... }
Yo me entregué a la voluntad de mi dios;
- prosternándome piadosamente,
he frecuentado a mi diosa,
he soportado el arnés
de una servidumbre inútil.
Y mi dios me ha asignado
por riqueza, la penuria...
¡El bribón es exaltado, y yo, humillado!...
243 He dirigido mi mirada al mundo:
¡Todo está al revés!
¡No! ¡Ningún dios detiene el avance del mal!...
(Lambert, 1960, 63 *s.:70,243 s.)*

Pero finalmente presenta a su protagonista inopinadamente decidido, de golpe, sin que nada hiciera presentirlo, a confiar totalmente en los mismos dioses a los que acababa de criticar con tanto vigor, repentinamente seguro de que ellos le sacarán de su infortunio, independientemente de todo lo que él haya podido decir anteriormente en su contra.

Aunque a nuestros ojos semejante fatalismo no revela nada inte-lectualmente sólido, existía ahí, es preciso reconocerlo, un progreso real del pensamiento religioso. Los autores de *Ludlul* y de los otros textos citados se negaban en suma a poner trabas a la libertad soberana de los dioses mediante un razonamiento lógico. Preferían confiar en su omnipotencia e independencia; sin enfrentarse, sin oponerse, mantenían el valor de la explicación del mal por el pecado, pero, en su sentimiento *religioso*, ésta se difuminaba ante la humilde aceptación de sus decisiones, fueran cuales fuesen; ante su soberanía, ante nuestra necesaria paciencia, ante la esperanza de que su indulgencia y bondad natural terminarían por llevárselo, en todo caso para aquellos que verdaderamente no habían desmerecido. Por eso precisamente, esos «ensayos» señalaban una verdadera innovación religiosa. No se podría decir que anteponían, como harán especialmente en Israel el autor de *Job* y el del *Eclesiastés*, la *absoluta* transcendencia divina —inaccesible, impensable en un medio politeísta—, ante la que nadie puede hacer nada sino aceptar y admirar, incluso sufriendo la situación, pero su forma de presentar las cosas y de plantear el problema del mal tendía hacia ello, aunque fuera todavía de manera lejana e ingenua.

La terapéutica mágica del mal

La terapéutica mágica del mal derivaba forzosamente de su representación mitológica.

La *magia* consideraba el mal como el resultado imprevisible de la acción de las «fuerzas malvadas». Era, pues, a ellas a las que había que enfrentarse para obligarlas a ceder. La imagen que se hacían de esos «demonios» y que, por lo demás, nunca se trató, que sepamos, de «precisar» mitológicamente (pp. 88 s.), si no era, aquí y allá, por algunos rasgos fantásticos y espantosos, se

encontraba inmersa en una concepción del mundo en parte irracional o, digamos, «mágica». Entre ellos las cosas tenían una multitud de vínculos oscuros, pudien-do un individuo, por ejemplo, representar y por lo tanto reemplazar a todos los de la especie: un escorpión era *el* Escorpión, y por tanto cada escorpión; la imagen, la figurilla de un individuo, o su nombre, o cualquier cosa que hubiera estado en contacto con él, *era* el individuo en persona; y contactos misteriosos permitían que un defecto, o un mal, pasaran de uno a otro, como por contagio.

Además, el hombre (al menos ciertos hombres, dotados, por nacimiento o de otra manera, de poderes y secretos particulares, digamos «los brujos») podía actuar sobre las cosas utilizando su doble capacidad natural de modificar, crear o neutralizar su medio: en primer lugar, *la mano,* la manipulación, por la cual, mediante el uso de instrumentos o productos definidos y que se suponían eficaces, podía transformar las cosas o aniquilarlas; en segundo lugar, *la voz,* «el encantamiento», por la cual les imponía su voluntad y las hacía obedecer, pues eran sensibles a ella. Así, con el tiempo y la experiencia, se edificó una verdadera «técnica anti-mal», que permitía, si no a todos, al menos a algunos, no hacer el mal —éstos se contaban entre las «Fuerzas malvadas»—, sino rechazar a los misteriosos enemigos maléficos del hombre, y erradicar así los males que les traían. Es a ese sistema de defensa contra el mal al que denominamos *mágico.*

Se organizó en fórmulas, procedimientos y rituales, adaptados cada uno a los efectos que se querían obtener, o a los inconvenientes que se querían evitar, mediante el uso calculado (aunque SU lógica se nos escapa, en la medida en que nos sentimos alejados de esas imaginaciones) de ritos orales y manuales, incluso, preferentemente, de una mezcla de los dos, dando los primeros todo su sentido a los segundos, y materializando éstos la fuerza y la eficacia de aquéllos.

Este sistema funcionó en la antigua Mesopotamia primero solo, y después más o menos fagocitado o contenido por el exorcismo, o bien como conjunto de «prácticas populares» que la religión oficial no tenía ninguna razón para combatir; no nos faltan las pruebas documentales de ello, aunque nos hayan llegado a menudo en un lenguaje ultra-elíptico y ambiguo, lleno de imágenes para nosotros extrañas e insolubles y de alusiones oscuras. He aquí dos ejemplos. En primer lugar, un «encantamiento» (aquí es la palabra adecuada) contra los efectos de una picadura de escorpión: está en sumerio, y podemos fecharlo hacia mediados del tercer milenio (¡también su lenguaje es arduo!), atestiguado a la vez en la misma Mesopotamia y en Ebla:

Este Escorpión [que representa a toda la especie], su cola es arrancada [ése era el rito manual elemental para neutralizar al animal: a la vez el mal presente, que acababa de hacer, y todas las picaduras posteriores de todos los escorpiones posibles. La continuación es un rito oral: las palabras halagan a *el* Escorpión, para engatusarle, y a la vez le muestran ya sin nocividad, impotente:] ¡Su cuerpo es de oro! Su lengua [su dardo] y su cuerpo [por el hecho de que se le había arrancado la cola] son a partir de ahora como una mano y un brazo [separados]. [Por medio de lo cual quedaban suprimidos el mal de la picadura y sus consecuencias...] (Krebernik, 1984, 9 s.).

Otro se dirigía a un «demonio» maléfico, al que ni siquiera se nombraba: era innecesario, puesto que se suponía que su víctima y adversario no tenían la menor duda acerca de su identidad:

¡Que coma su furor, como come el ganado la hierba!
¡Y que pierda su fuerza el mal que ha causado!
¡Que se cubra el rostro (¿de vergüenza, o de impotencia?),
y su palabra se vuelva tan ineficaz
como cuando nació!

(*Bibliotheca Orientalis* 11, 1954, 82:II)

Se encuentran también ritos orales brevísimos, reducidos a una especie de conjuro: conminación a las fuerzas nocivas para que obedezcan pasivamente las órdenes poderosas del

«brujo» y se lleven con ellas el mal que habían hecho: «¡Yo te conjuro! ¡Sé conjurado!».

El rito oral podía, por lo demás, no ser ni siquiera formulado, pues el rito manual podía ser por sí mismo suficientemente elocuente y demostrativo. Así, para aniquilar el desgraciado efecto que podría esperarse del encuentro, de mal augurio, bien con una prostituta indisponible por su regla, bien de un desperdicio de alfarero, un vaso roto tirado por tierra —y que se suponía era también «de mal agüero»—, bastaba en el primer caso con tocar el seno de la mujer, contrarrestando así el efecto funesto de la *sangre* por la *leche;* y, en el segundo, con buscar a un «hombre defectuoso», imagen del vaso incompleto y nefasto, a saber, uno de esos afeminados o invertidos bien conocidos *(Archiv für Orientforschung* 18, 1957, 71), pues el hecho de verlo anularía los efectos del cacharro.

La terapéutica exorcista del mal

Como ya hemos dicho (pp. 215 ss.), el uso de las defensas propiamente «mágicas», sin desaparecer del todo, disminuyó notablemente desde el tercer milenio (se constata ya en Fára y Ebla, hacia el 2500) por la «reforma» exorcística *(ibid.),* cuyo sistema se desarrolló extraordinariamente desde entonces y se mantuvo hasta el final: testigo es la vasta literatura que de ella nos queda, un poco de todos los siglos y de todos los lugares. Al integrar la magia en su visión religiosa y teocéntrica, el exorcismo conservó sus ritos manuales, pero completamente reorientados: en lugar de conservar su eficacia, no sirvieron ya más que para ofrecer a los dioses, a partir de entonces los únicos en intervenir, una forma de mímica teatral, de programa gestual, en cuyo marco los dioses no tenían más que inyectar su voluntad y su poder para hacerlos eficaces y conducir al resultado, lo que implicaba, por su parte, conminar a los «demonios y fuerzas del mal» a su servicio a suprimir los males que inicialmente habían provocado siguiendo sus órdenes. Conforme a su doctrina, el exorcismo centraba todo en el rechazo del mal, en la responsabilidad del hombre pecador frente a los dioses, en el arrepentimiento que era necesario expresar a su respecto, y en la voluntad que los dioses tenían de borrar las ofensas que se les había hecho y los castigos que habían provocado. Los ritos manuales podían seguir iguales; eran los ritos orales los que cambiaban de arriba abajo el sentido de toda la operación; pues no se trataba ya, para la víctima o el «brujo», de «conjurar» con autoridad, mediante «encantamientos», a los «demonios» para que desaparecieran con sus efectos funestos, sino de hacer intervenir a los dioses, una vez debidamente invocados mediante los ritos orales formulados de manera completamente diferente, para que ordenaran a las «Fuerzas malvadas» castigadoras que interrumpieran el castigo y olvidaran la pena. En el régimen «mágico» los dioses no aparecían nunca; en el sistema del exorcismo ocupan la parte delantera del escenario: todo está centrado en ellos.

He aquí un breve testimonio y ejemplo de ese ritual de exorcismo. Se trata también, para seguir en la misma patología, de los efectos dolorosos y peligrosos de una picadura de escorpión, que tenía además el inconveniente de debilitar a la víctima ante los riesgos de la existencia; en otras palabras, de constituirse en «portador de malos augurios». El ritual, del que tenemos algunos duplicados —prueba de que se utilizaba regularmente—, prescribe en primer lugar el material necesario, a saber:

[3]Un manojo hecho de siete cañas, para servir de antorcha. [«Siete», desde la noche de los tiempos, era uno de esos números dotados por sí mismos, ignoramos por qué, de una eficacia particular.] Después: [5]se pondrá al escorpión [el responsable del mal, u otro, que se suponía era también culpable y adecuado para reemplazarlo de manera efectiva] sobre la antorcha encendida, hasta que se consuma. Durante ese tiempo, se recitará, sobre la picadura, la plegaria siguiente: «¡Oh lobo del granero! ¡León de la reserva de los víveres! [De esta manera se halagaba al autor del mal, al que siempre era mejor engatusar a fin de tener ascendiente sobre él.] ¡Sus «cuernos» [las patas anteriores, tan características] están desplegados como los de un búfalo salvaje! [10]Su

cola está doblada como la de un poderoso león. Es *Enlil* quien edificó semejante construcción. ¡Que derribe los ladrillos preciosos [«de lazulita»] del edificio que así ha montado, y que su dedo meñique lo borre por completo! [De esta manera se pide a *Enlil* que lo destruya' totalmente, como si fuera un edificio de ladrillos que él habría construido, y, siempre para halagarle, con ladrillos preciosos.] Después, que el agua corriente se lleve todo en sus torbellinos. [Se aconseja por lo tanto tácitamente, como precaución suplementaria, que arroje al río lo que quedaba del animal.] Que la corriente lo arrastre, [15]y que una mano saludable [la de *Enlil]* descienda para posarse sobre su víctima». Ésta es la fórmula para calmar los efectos de la picadura de un escorpión (Maul, 1994, 346 s.).

Así el sistema del exorcismo dio nacimiento a una increíble profusión de procedimientos y operaciones específicas y ritualizadas, que llamamos «exorcismos», con el fin de suprimir todos los males imaginables que podían ser impuestos a los hombres por la acción de los «demonios y las fuerzas del mal», comandadas por los dioses (que no intervenían en persona en este caso: ¡el rey no hace de policía!), justamente irritados por los «pecados» de la víctima y decididos a castigarlos para el buen orden de las cosas. No siendo la muerte, como hemos subrayado (pp. 213 s.), un mal evitable, nunca se luchó contra ella; pero todas las desgracias, las enfermedades, los dolores, las penas, los sufrimientos, podían ser, y de hecho eran, objeto de tales exorcismos, que se reunieron en amplias compilaciones especializadas, obras de las que, en caso de necesidad, se sacaban «copias rápidas para uso inmediato».

Existía así toda una medicina exorcista, diferente de la fundada en el empirismo, más racional. Paralelamente se compusieron, siendo después reunidos en colecciones, entre otros, los exorcismos que, sin luchar contra un sufrimiento o una desgracia actuales, no hacían sino prevenir los males, infinitamente variados, previstos mediante la adivinación. El asunto es evidente: el porvenir descubierto por la adivinación deductiva no era por tanto algo absoluto e irrevocable, sino solamente una decisión tomada *hic et nunc* por los dioses que la comunicaban, y como todos los decretos del soberano y las decisiones de los jueces, era susceptible de recurso, apelación y revisión (p. 208). Los exorcismos preparados con el objetivo de hacer reconsiderar a los dioses su sentencia se llamaban *namburbü,* término aca-dizado del sumerio nam-búr-bi, «(ritos de) disolución (de los malos presagios)». Su objeto era prácticamente coextensivo con el universo adivinatorio, y algunos «tratados» presentaban, detrás de cada oráculo desfavorable, el *namburbü* para anularlo. Ahora bien, tenemos indicios de que su compilación, sin duda «abierta» e indefinidamente ampliable, podía alcanzar y superar las ciento treinta tablillas: ¡cantidad y variedad ciertamente admirables!

No sólo —y volveremos a ello (p. 254)— el exorcismo constituía un importante recurso religioso, sino que ofrecía todos los elementos de un amplio ceremonial multiforme. Muchas de sus composiciones eran bastante breves; hemos visto anteriormente un ejemplo de ello (p. 223), y he aquí otro, algo más largo y muy apropiado para captar su desarrollo y su formulación general, pues la lengua y el estilo de esos ritos se habían formalizado obligatoriamente. Se trata del presagio funesto que presentaba, en una familia, la llegada al mundo de un aborto, nacido antes de tiempo, malformado o monstruoso, lo que se llamaba un *izbu.* He aquí en primer lugar su encabezamiento general, donde se admirará cómo están en él jurídicamente previstas todas las posibilidades, para un uso tan extendido como fuera posible.

'Si a la casa del interesado llega un producto malformado, sea de ganado mayor o menor, bóvido, caprino, équido, perro, cerdo o humano, [5]para alejar la desgracia que promete ese fenómeno, de forma que no afecte ni al interesado ni a su casa...

Sigue el ritual del exorcismo destinado a contrarrestar el mal:

Se irá al borde del río, y se dispondrá una cerca de cañas, en cuyo interior se extenderá «hierba de jardín» [nombre de una planta supuestamente lustral].

Se creaba así un espacio protegido de todo peligro sobrenatural y en cuyo interior se podía desarrollar sin riesgo ni obstáculo sobrenatural al menos una parte del rito.

Luego se construirá allí un pequeño altar rústico de cañas, sobre el que se colocarán siete panes de ofrenda, cerveza, dátiles y *harina-sasqu;* se preparará un pebetero de *enebro-buräsu, y* se llenarán tres cántaros de cerveza, que se situarán [...]; [10]*panes-pannigu,* panes de orejeras; un grano [= 4 centigramos] de plata y un grano de oro.

Para predisponer favorablemente a los dioses a los que se iban a dirigir, era necesario hacerles un acto de «servicio», en otras palabras, prepararles al menos una pequeña colación, adornada con un regalo de valor. Después de lo cual, se ocupaban del producto malformado, causa de todo ese trajín, y que se conservaba —p. 209—, puesto que iba a ser el centro de la ceremonia apotropaica, y al que se debía engatusar, y sobre todo «engañar» para que no sospechara el destino que se le preparaba; también a él, por tanto, se le hacían regalos antes de embarcarlo sobre una plancha, a modo de balsa, para un simple viaje.

Se pondrá entonces en la cabeza del producto malformado un alfiler (?) de oro, y, después de haber enganchado una placa-pectoral de oro a un hilo de lana roja, se le atará al pecho. Después, se colocará encima de las «hierbas de jardín» el producto malformado así presentado. Entonces, habiendo hecho arrodillarse al interesado, se le hará recitar lo que sigue [es la plegaria a los dioses, rito oral que constituía el núcleo y lo esencial del exorcismo. Se dirigía a una de las divinidades más imploradas en el curso de estas ceremonias: el dios de la Justicia, al mismo tiempo que del Sol]. [15]Oración: «¡Oh *Samas,* Juez del Cielo y de la Tierra, Señor del derecho y la equidad, rector de las regiones de arriba y abajo! ¡Oh *Samas,* está en tu poder dar la vida al moribundo y liberar al prisionero! ¡Oh *Samas,* he venido a Ti! ¡Oh *Samas,* he buscado tu presencia! ¡Oh *Samas,* me he vuelto hacia Ti! Apártame de la desgracia anunciada por ese producto malformado. [20]¡Que no me alcance! ¡Que la desgracia se aleje de mí, de manera que, día tras día, yo te bendiga y que cualquiera que me vea (así liberado por ti), celebre por siempre tus alabanzas!». Recítese tres veces [se suponía que la reiteración reforzaba la eficacia, en el ámbito exorcístico y en el mágico].

Seguía un rito oral suplementario, dirigido a la personalidad divina a cuyos poderes se iba a recurrir más particularmente para la ejecución del ritual: el «Río divino», pues el «Curso de agua», el «Río», tenía, a ojos de los antiguos mesopotamios, un cierto carácter divino y los poderes sobrenaturales consiguientes (p. 88).

Y vuelto hacia el río, se le dirá esto: [R.1]«¡Oh Río santo, tú eres el creador de todo (p. 111). [Se presentaba entonces por su nombre y su patronímico a quien tenía necesidad de su ayuda]: «Tal, hijo de tal, cuyo dios personal es tal dios, y la diosa personal tal diosa [estos pronombres indefinidos, que figuraban a menudo en los textos de los rituales, subrayaban su uso variable y aplicable a todos], víctima del peligro de un producto malformado, de mal augurio, se encuentra sumido en el temor y el terror! [5]¡Aparta de él la desgracia anunciada por ese producto malformado! ¡Que semejante desgracia no se acerque a él, ni vaya a su encuentro, ni tome contacto con él! ¡Que esa desgracia huya a lo lejos, para que, día tras día, él te bendiga y que cualquiera que lo vea (liberado por ti), celebre por siempre tus alabanzas! [10]Por Ea *y Asalluhi* [los grandes patronos del exorcismo], haz que se vaya esa desgracia [se trataba aquí, en este caso particular, del *izbu* mismo, que se iba a confiar al río para que lo tragara], y que tus orillas no le dejen escapar libremente [y no pueda volver a tierra, con tanto peligro como antes]; hazle descender a tu profundidad [en otras palabras: «¡Haz que se hunda hasta el fondo!»]. ¡Arranca esa

desgracia y concede al interesado alegría y vida!»

Seguía el ritual de expulsión propiamente dicho del «mal»:

Habiéndolo recitado tres veces, se purificará al interesado con agua, tamarisco, «Hierba de Venus», «Caña-salalu» y «Pequeña Palmera». [15]Después, se pondrá en el agua el producto malformado, con provisiones y regalos.

No quedaba ya entonces más que volver a poner las cosas en su lugar, no sin haber hecho desaparecer, como era costumbre, las huellas del ceremonial: el «mal», supuestamente sutil y poderoso, siempre podía escapar, al menos en parte, a las medidas de aniquilación y ejercer de nuevo sus estragos.

Y cuando se haya desmontado el aparato de la ceremonia y se haya hecho la prosternación, el interesado podrá (sano y salvo) volverse a su casa. [Pero antes, y siempre por prudencia] se hará un collar de perlas de cornalina, lazulita, serpentina, «piedra moteada», «piedra sobremoteada» (?), sílex brillante, de brecha y «pequeña brecha» (?), y [20]se lo pondrá al cuello durante siete días. Y la desgracia anunciada por el producto malformado quedará entonces completamente disuelta[31].

Algunos de esos exorcismos, para hacer frente de manera oportuna a los males más temibles, habían sido desarrollados en interminables «liturgias» de ritos manuales complicados y ritos orales múltiples, prolongados y solemnes. Así la famosa ceremonia llamada *surpu* (Bottéro, 1985, 163 s.), «combustión», debida a su rito central, contra las intervenciones de una «fuerza malvada», bastante misteriosa a nuestros ojos, y cuyo nombre era «Perjurio», *Mamítu* en acadio. Sin hablar de sus manipulaciones, numerosas, introductorias, centrales (se recurría a una séptuple, e incluso óctuple combustión de objetos diversos que se imaginaba habían «tomado» por contacto el «mal» de la víctima), y conclusivas, figuraba especialmente, entre los ritos orales, en tres tablillas y en unas trescientas cincuenta rúbricas, una especie de «confesión» de todos los «pecados» imaginables que la víctima *podía haber cometido,* y por tanto hacía así —aun cuando pudiera no acordarse específicamente de todos ellos— su confesión, con la esperanza de ser absuelta y quedar libre de todos sus pecados.

El «interesado», que debía sin duda asumir los gastos del servicio religioso, aparecía solo, y nada nos habla de un entorno o de ninguna compañía; se le llamaba «el hombre», lo que podía entenderse también, según el caso, como «el paciente». Era siempre explícitamente identificado y presentado a los dioses con su nombre completo; hemos visto un ejemplo de ello anteriormente (p. 226). Vistas sus responsabilidades y los peligros sobrenaturales que le amenazaban, más que a ningún otro, el rey era objeto de múltiples exorcismos, a veces calculados para él solo, y quizás una parte de su tiempo se encontraba reservada a ello, como sugiere una de las muchas cartas que sus exorcistas escribían a Asaradón (680-669), carta, ciertamente, impregnada de devoción:

[9]La noche próxima tenemos exorcismos que realizar: yo, el titulado «Pérdida de carne», y Urad-Ea (también él exorcista del rey), otro, [R.1]dirigido a *Enlil.* [5]Ayer yo realicé «El cuarto de baño ritual», y quemé las ofrendas *ad hoc*, con una purificación. [10]He encargado a un exorcista y a un chantre-kalü que oficiaran juntos, y les he prescrito: «Haced lo mismo durante otros seis días, realizando también, como he hecho yo, los ritos de purificación» (Parpóla, 1993, 169, n.° 212).

No sabemos si el soberano debía asistir en persona a todas esas devociones, pero podemos

[31] *1.* Bollero, *Mythes et rites,* Paris, 1985, pp. 44 s. Se trata del texto publicado en *Orientalia* 25 (1965), pp. 125 s.

presumirlo, al menos para las más solemnes, las que le concernían más directamente o se relacionaban con temas más importantes. De todos modos, cabe pensar que su programa exorcista debía de ser abultado...

Determinado ante todo por las circunstancias (para ocuparse de un enfermo grave había que trasladarse a su lecho), *el lugar* del culto exorcista, *alias* «sacramental», no era evidentemente el templo, salvo cuando se trataba de una intervención en el curso de la liturgia corriente (pp. 188 s.), ni un emplazamiento sagrado, fuera el que fuese, reservados, como hemos visto, al culto divino propiamente dicho. El exorcista creaba, antes de empezar sus ceremonias, el área purificada y protegida de las malas influencias, en cuyo interior iba a operar sin peligro. Podía ser que, en función de las prescripciones del ritual, éste se ejecutara al borde del río (p. 225), en la estepa o en cualquier otro lugar, al aire libre, incluso durante la noche, bajo las estrellas (pp. 212 s.), así como en el domicilio del interesado.

El *tiempo* de ese «culto sacramental» no estaba determinado naturalmente por un «calendario litúrgico» regular, a diferencia del «servicio a los dioses». Dependía de la urgencia de la ayuda que había que prestar al paciente o de otros criterios variables. Pero, sin duda mediante cálculos complicados de los que ignoramos todo y mediante el recurso a la adivinación deductiva —astrología y cronomancia especialmente—, se había establecido la existencia, en virtud de los astros y sus posiciones, de «momentos propicios» *(adannu)* para el feliz éxito de los exorcismos: «¡Si se ejecuta entonces, saldrá bien!». Es evidente que el éxito no estaba nunca garantizado, corno es el caso con todas las previsiones basadas en alguna especulación imaginaria. Pero los fracasos nunca desanimaron a nadie, y se tenían mil recursos para explicar la falta de éxito, empezando por el olvido de un rito, la intervención fastidiosa de algún contratiempo, o la realización imperfecta (pp. 211 s.) de alguna rúbrica. Por lo demás, habían sido expresamente previstos ciertos «exorcismos de sustitución» para el caso en que una primera operación no hubiera dado el resultado esperado. En esta materia, concreta e individualizada, todo dependía sin duda de la personalidad y el «oficio» del representante oficial de la disciplina exorcista.

El exorcista

El exorcista (lú-mas-mas, en sumerio; en acadio, *ásipu,* de una «raíz» que parece haber remitido al «exorcismo» mismo: la acción *sui gene-ris* que, por procedimientos especiales, trataba de obtener de los dioses el perdón del «pecado», y la liberación de su castigo), oficiante principal, incluso único, en la materia, ejercía una verdadera profesión sacerdotal, delicada y compleja; ducho en el diagnóstico de los pacientes que iban a consultarle y al corriente de las condiciones adivinatorias en las que cada uno se encontraba, capaz también de elegir para él la fórmula que le convenía exactamente y de organizar y dirigir su ejecución, en el «momento propicio», debía ser a la vez adivino, psicólogo, médico, confidente perspicaz, y liturgista. Hemos encontrado una tablilla (de principios del primer milenio) con una lista impresionante de su biblioteca profesional: varios cientos de obras que cubrían todos los conocimientos y todas las actividades. Era, pues, obligatoriamente culto, y tenemos de ello muchas pruebas. Le correspondía, una vez elegida la fórmula más apropiada a la situación, preparar y presidir todo su ritual, disponiendo el material de los ritos manuales y utilizándolos como era debido, y recitando él mismo ciertos ritos orales, especialmente aquellos por los que se presentaba, regularmente, como comisionado por los dioses y dotado por ellos de los poderes especiales necesarios; hacía repetir al «paciente» la parte oral que le correspondía y le indicaba y vigilaba su eventual repetición, así como las palabras y los gestos, y le seguía hasta después de la ceremonia, pertrechándole de amuletos y consejos protectores. Era el miembro más importante del clero en materia de culto sacramental; por otra parte, no se conocía prácticamente otro que él.

Como hemos visto (pp. 189 s.), solía tomar parte en muchas ceremonias del «culto divino» propiamente dicho, en particular para asegurar sus «purificaciones»; pero no estamos

sistemáticamente informados en cuanto a su papel en este caso. Y es para nosotros en el «culto sacramental» e «interesado» donde ejercía ante todo sus capacidades y ocupaba su lugar. Ahora bien, aunque esas prácticas estaban lejos de la majestad, el fasto, la magnificencia del «servicio a los dioses», aunque no ponían en movimiento ni a los oficiales ni a la muchedumbre, como las grandes fiestas, aunque no seguían a lo largo del año un calendario litúrgico fijado, podemos creer, vista la importancia de este recurso universal contra el «mal» —no sólo infinitos documentos nos informan de ello, sino que se vislumbra más allá de los innumerables pacientes que debían de recurrir cada día a él—, que, incluso si su lugar en el clero era, a fin de cuentas, jerárquicamente bastante modesto, el exorcista se encontraba en definitiva tan solicitado y activo como los sacerdotes de la «gran liturgia».

Pues, sustituyendo con ventaja, se pensaba, a la anticuada magia, y colocado directamente bajo el patronazgo de *Ea* y de su hijo *Mar-duk*, llamado, en tanto cumplía esta función, *Asalluhi*, nombre de un antiguo dios sincretizado en él, el exorcismo ocupó ciertamente un lugar sin igual en la vida «interior» de los antiguos mesopotamios. Prácticamente excluidos de las actividades cultuales cotidianas de los templos, y aislados cada uno en su vida y su trabajo cotidiano, es la necesidad del auxilio de los dioses lo que constituía aparentemente lo esencial de su contacto con lo divino, lo esencial de su religión *efectiva.* Los *minores* de su mundo —por no evocar esa humanidad en suma, salvaje e inculta, aislada en su campos y en su estepa, como los «animales» de La Bruyére— apenas tenían ocasión, ni siquiera en la ciudad, de tomar parte en persona en los actos propiamente religiosos del año litúrgico, a excepción probablemente del esparcimiento y la alegría colectivas de las grandes festividades. El exorcismo proporcionaba a todos la ocasión, suficientemente repetida y a su alcance, de experimentar su dependencia respecto de los dioses, de reconocer su grandeza y su poder, así como su acción en este mundo, de beneficiarse de su indulgencia y de su gracia, de demostrar su gratitud para con ellos y manifestársela presentándoles modestas ofrendas que reunían así su vocación natural de «servidores» y «proveedores» de sus señores de Arriba.

Además, la perspectiva de poder ser aligerados de sus desgracias y sus penas, así como la posibilidad de entrever el «porvenir» y los secretos que les atormentaban, no sólo actualizaba o reactualizaba un contacto personal favorable con los dioses, sino que reanimaba y mantenía su religiosidad.

El culto «sacramental» —adivinación y exorcismo— representaba así, en realidad, la heredad propia de la religión de los *minores*, es decir, de la gran multitud de la población, dejando a la clase alta en posición de conocer y practicar más profundamente la religión propiamente dicha.

IRRADIACIÓN Y SUPERVIVENCIAS

IRRADIACIÓN

En el cénit desde finales del cuarto milenio, y durante siglos, el alto y radiante sol de Mesopotamia

iluminó mucho tiempo el mundo a su alrededor. Tanto más cuanto que, asentada entre el Próximo y el Medio Oriente, Mesopotamia entró muy pronto en relaciones comerciales, bélicas o políticas, con estados y culturas —la mayor parte de las veces desconocidos o apenas conocidos por nosotros, anteriores al segundo milenio— que ocupaban esos territorios. Si bien pudo recibir de ellos no sólo los materiales que necesitaba, sino también imágenes, ideas, descubrimientos, estaba, y lo estuvo durante mucho tiempo, en condición de ofrecerles más a cambio, aun cuando, a falta de testimonios, nos sea casi imposible hacer un balance. Citemos al menos el prodigioso regalo que les ofreció, y que supone una enseñanza inestimable y una transformación profunda de la visión de las cosas y de la cultura: al principio del tercer milenio habían transmitido al menos su sistema original de escritura, inventado y desarrollado por ellos, a los elamitas del Sudeste, y, unos siglos más tarde, en dirección al Noroeste, a las gentes de Mari y de Ebla, a la espera de que se difundiera por todas partes, ante la genial simplificación de su alfabeto. No fue una casualidad desdeñable que esa misma escritura, a pesar de sus dificultades, y con la lengua babilonia que anotaba, sirviera de vehículo, poco después de mediados del segundo milenio, a la correspondencia diplomática internacional por todo el Próximo Oriente, y hasta e1 orgulloso Egipto.

¿Qué fue de su *religión?* Está claro que las divinidades, los sentímientos primeros, las creencias fundamentales e incluso las prácticas esenciales, no pueden ser materia de exportación: ¡los hombres no cambian fácilmente de dioses! Pero cuando se trataba de los grandes cuestionamientos que no podemos dejar de hacer a nuestros Señores de Arriba, con respecto a los orígenes, el porqué y el cómo del universo que nos rodea, a nosotros mismos y a nuestra existencia, así como a los problemas que nos plantea nuestra vida, sus mitos y sus ritos, que fácilmente elaboraba como respuesta la imaginación piadosa, pudieron circular siempre, de boca en boca, como van las mercancías de mano en mano, por poco que sus beneficiarios las aceptaran, digirieran y adaptaran a sus propias visiones y convicciones religiosas.

Para dar al menos una idea de esa *irradiación*, de esa dependencia eventual de las otras religiones orientales con respecto a la vieja Mesopotamia, sin emprender por ello una investigación exhaustiva que aquí no sería aconsejable, ni siquiera seriamente concebible, dirijamos, al menos, una mirada interesada hacia el sistema religioso del pueblo semita de Israel, a partir del siglo XII antes de nuestra era; en otras palabras, hacia la Biblia, que constituye su codificación y que se ha convertido, a fin de cuentas, en uno de los fundamentos de nuestra civilización, tan fascinante a nuestros ojos.

Quien conozca, por poco que sea, ese libro y a la vez los textos mesopotámicos no puede dejar de sorprenderse por sus coincidencias y sus convergencias en más de un punto. Por ejemplo, bajo un vocabulario diferente, ya que su lengua no era la misma —en un caso el hebreo, en el otro el acadio—, el cuadro trazado sobre el destino del hombre una vez muerto y enterrado era el mismo por ambas partes (pp. 131 s.): la *nephes* hebrea respondía exactamente al *etemmu* acadi-o, el «fantasma». Se suponía que los dos, después de la muerte, se separaban de alguna manera del cuerpo, donde hasta entonces no habían tenido más que una existencia latente y como virtual; no les quedaba otro refugio que los inmensos y siniestros abismos subterráneos, que los hebreos llamaban *Sé'öl*, y que ellos veían, en suma, con los mismos ojos con que los mesopotamios veían su *Arallu*, su «Gran Tierra» y su «País sin retorno» (p. 134), donde las sombras de los muertos no conocían ya «ni acción, ni pensamiento, ni saber, ni sabiduría» *(Eclesiastés* 11,11), sino solamente un torpor sin fin. No es sin embargo completamente seguro que tal «mitología de la muerte» haya nacido en Mesopotamia: es posible que se trate de un caudal muy antiguo de representaciones, procedente no se sabe de dónde y que, anterior a toda tradición escrita, llegó hasta los mesopotamios, los hebreos y también a otros pueblos, como por ejemplo los antiguos griegos de la época homérica (Rohde, 1928, 1 s.).

Y también, en un sentido quizás más positivo, tanto en la Biblia como en Mesopotamia, salta a

los ojos en todas partes la misma idea de que la existencia humana estaba gobernada, paso a paso, por el mundo sobrenatural, desempeñando el mismo papel que el soberano que vigila, aquí abajo, la buena conducta de sus subditos: todo lo que positiva o negativamente dirige nuestra vida respondía a una voluntad expresa, a un «mandato» explícito de Arriba, y contravenirlo era hacerse culpable de una «rebelión», un «desprecio», un «pecado» contra los dioses, exponiéndose por ello a un castigo por su parte...

Tales coincidencias —y hay todavía más— nos intrigan: ¿habrían tenido la religión y el pensamiento mesopotámico antiguo alguna relación estrecha con los de otros pueblos de entonces, y especialmente, puesto que aquí tratamos de ellos, con los antiguos israelitas, los autores de la Biblia?

Para disipar esa duda y apreciar con alguna pertinencia en qué medida el «faro» religioso mesopotámico pudo haber barrido en su tiempo los espíritus y los corazones, hasta Palestina, desde finales al menos del segundo milenio, es preciso distinguir cuidadosamente lo que Israel podía deber a su cultura tradicional semítica, compartida a su escala con los semitas mesopotámicos, y lo que estos últimos le habrían comunicado de su propio acervo, elaborado por ellos.

La superioridad ontológica de lo divino sobre lo humano, la perpetua intervención rectora de Arriba sobre nuestra vida, el papel «legislador» y regulador de nuestra conducta desempeñado por los dioses, bajo pena de «pecado» que desencadena su reacción vengativa, así como el cuadro de la muerte y lo que sigue a la muerte, y algunas otras visiones también comunes, procedían muy probablemente de una misma herencia cultural; la herencia de lo que se puede llamar la «mentalidad» semítica, tan específica de esas gentes como la estructura de su lengua, que la traducía y estaba, por tanto, igualmente presente en todas partes donde se encontraban reunidos los miembros de esa «familia» particular y culturalmente coherente; igualmente formaba parte de ella todo lo que compone una cultura: una cierta forma de contemplar las cosas, una manera propia de sentirlas y de estimar y graduar sus valores, una estética, unos gustos y unos repudios definidos, y todas esas imágenes y rutinas hereditarias que se reciben de los padres y del medio al llegar al mundo y que se transmitirán a los hijos. Los mesopotamios modelaron pacientemente y por su cuenta, en el curso de su larga historia, y fuera cual fuese la intervención de los sumerios en la materia, esos datos tradicionales; y las otras poblaciones semíticas, reagrupadas cada una en su territorio, hicieron otro tanto por su parte, del mismo modo que, con el tiempo, desarrollaron independientemente, cada una en su marco correspondiente, la precisión y la riqueza de su lengua. Ésas son analogías de parentesco, de familia, y no necesariamente enseñadas o prestadas. La probable influencia de los sumerios se ejerció en otros puntos, y no nos parece que haya afectado verdadera y profundamente a esos rasgos de la cultura.

A partir del momento en que las cosas se complican y nos encontramos, aquí y allá, ante elucubraciones más elaboradas que nada de por sí requiere ni hace inevitables, y que no pueden explicarse como ingenuas y espontáneas maneras tradicionales de ver, estamos obligados a descubrir ahí construcciones complejas, reflexiones fundamentadas y debidamente precisadas y, por lo tanto, no recibidas de nacimiento, sino completamente construidas y transmitidas, sistemáticamente, del más viejo al más próximo, del más experimentado al más nuevo, del más rico al más pobre, con preferencia al menos por aquel en quien inicialmente se constatan, en un cierto período de tiempo.

Por ejemplo, se encuentran en cuatro o cinco ocasiones, en diversos libros bíblicos, todos posteriores al siglo VI, alusiones en relación con la creación del mundo a un combate formidable del Creador contra «el Mar», personalizado y generalmente acompañado de dragones gigantescos, abatidos con él. Así, el autor del salmo 74 interpela a Dios en estos términos:

13 Dividiste el mar con tu poder;
quebrantaste las cabezas de monstruos en las aguas.

Magullaste las cabezas del Leviatán,
y lo diste por comida a los moradores del desierto.
15 Abriste la fuente y el río;
secaste los ríos impetuosos.
Tuyo es el día, tuya también es la noche;
tú estableciste la Luna y el Sol.
Tú fijaste todos los límites de la tierra;
el verano y el invierno tú los formaste...
(Salmo 74,13-17)

Por una parte, la relación entre la creación del mundo y una victoria gigantesca del Demiurgo sobre «el Mar» y sus espantosos auxiliares no tiene, por sí misma, nada de manifiesto ni de inmediato, y, de hecho, tampoco la menor conexión con otras representaciones bíblicas. Por otra parte, todos esos pasajes fueron compuestos después de la larga estancia en Mesopotamia, en la época del gran exilio (siglo VI), de una cierta clase de israelitas. Así se ha llegado a pensar, sin la menor temeridad, que habrían conocido, apreciado y adoptado, a su manera, esta presentación mitológica de la creación del mundo, elaborada indudablemente en el país, y desarrollada, en particular, en el *Poema de la Creación* (pp. 112 ss.), como resultado de una inmensa victoria del Demiurgo, *Marduk,* sobre las fuerzas terroríficas del «Mar», *Tiamat* (p. 100), la diosa madre original, y su ejército de monstruos y dragones colosales. Israel, pues, habría recibido entonces (no se sabe en qué circunstancias), una idea, una imagen, un mito explicativo de los orígenes del universo, que no conocía por sí mismo —no se dice nada de ello, anteriormente o en otra parte, en la Biblia—, y que habría adoptado y adaptado a sus propias convicciones religiosas antes de hacerlo suyo bajo esta nueva presentación, que consideró aceptable: el Demiurgo, en Israel, no era ya *Marduk*, el dios de Babilonia, sino el propio dios de Israel, el dios único, *Yahvé,* que para crear el mundo había aniquilado a todas las demás divinidades.

Pues Israel, desde Moisés (hacia el 1250), tenía sus propias representaciones religiosas, intolerantes y excluyentes. A diferencia de los mesopotamios y de todos los pueblos, semitas y no semitas, que lo rodeaban, Israel no era resueltamente politeísta, sino que reconocía a un solo dios: *Yahvé; y* se negaba a ver a ese dios, como hacían los demás, bajo cualquier imagen o semejanza humana, fuera la que fuese, y rechazaba con vigor todo antropomorfismo. Los autores de la Biblia habrían podido, pues, recibir muy bien de fuera, incluida Mesopotamia, imágenes nuevas, mitos inéditos, con tal de poderlos verter en su propio molde religioso, adaptarlos a su religiosidad y a su particular visión de Dios.

Un ejemplo revelador, y muy adecuado para ilustrar a la vez la dependencia y la independencia de los autores de la Biblia, en estos casos, respecto de la ideología religiosa mesopotámica, es su adopción, utilización y transformación del famoso y central mito de *El muy sabio* (pp. 124 ss.), para presentar el origen del hombre y su historia primera, a lo largo de los capítulos preliminares del *Génesis* (p. 124, n. 1).

El hombre había sido creado no ciertamente por las divinidades que en el relato babilónico se encontraban mencionadas, *Enki/Ea* y la diosa *Mammi,* sino sólo por *Yahvé,* único dios de Israel y por lo tanto creador único de todo. Y había sido creado no para que se afanara en beneficio de los dioses, para proporcionarles y procurarles todo aquello de lo que tenían necesidad para vivir en la opulencia y la tranquilidad, pues Yahvé no tenía necesidad de *nada,* sino simplemente «para trabajar la tierra» *(Génesis* 2,5). Había sido hecho de arcilla; pero al no tener *Yahvé* carne ni sangre divina utilizables, no había amasado esa arcilla «con la carne y la sangre de un dios» de segundo orden; simplemente la había animado, con un gesto inmaterial, «insuflándole» la vida *(íbid.* 2,7). Más tarde *(ibid.* 6,1 ss.) —pasando de un extremo al otro de esta historia, al Diluvio—, si Yahvé decidió aniquilar a los hombres, no fue porque su multitud ruidosa le impidiera dormir, como *Enlil,* pues Yahvé no dormía y no tenía ninguna necesidad de sueño, sino solamente porque,

preocupado ante todo por una vida justa, recta y honrada para los hombres, quiso abolir aquella primera raza, completamente corrompida. Nueva diferencia con *Enlil:* es él mismo quien, en su voluntad de ver la continuidad de la humanidad, había preparado un hombre —un justo— para servir de nuevo punto de partida...

Difícilmente se puede mostrar mejor, y mediante un ejemplo más brillante y de mayores consecuencias (pues fue la versión de la Biblia, y no la de *El muy sabio,* la que se impuso finalmente a nosotros), cómo, en su religión y su mitología, irradió Mesopotamia a su alrededor, en el tiempo y en el espacio, dejándonos así fuertes y poderosas imágenes de nuestros orígenes, y cómo ese entramado que había tejido se hizo nuestro, una vez rehecho y radicalmente transformado desde dentro por una imaginación y un pensamiento religiosos más fuertes, más fecundos y más duraderos que los suyos.

SUPERVIVENCIAS

Fue hacia mediados del primer milenio cuando Mesopotamia y su mundo empiezan a declinar lentamente hacia la muerte (pp. 37 s.).

Perdió entonces, para siempre, su independencia política, hasta ese momento firme cimiento de su cultura y de su religión, así como su capacidad de difundirlas.

Ciro el Grande la integró, con todo su territorio, en el inmenso imperio de los persas.

Dos siglos después, Alejandro Magno se apoderó a su vez de Babilonia y de sus tierras, nuevamente incorporadas, tras su muerte, a otro organismo extranjero: el reino de los seléucidas, de cuyas manos pasará aún, sin haber brillado nada en ese período, dos siglos más tarde, a las de los partos, antes de desvanecerse con gran rapidez de la memoria para caer en la larga noche del olvido.

Si se da crédito a la gran cantidad de documentos cuneiformes que reflejan la vida cotidiana, en todo ese tiempo de sometimiento la vida del país se nos muestra en todo semejante a la de antaño. Nada ha cambiado, ninguna revolución sobrevino, ninguna ruptura brusca y profunda; los cambios se hicieron allí como a escondidas, en largos períodos, sin ruido; nunca nos saltan a los ojos. Hasta en plena época seléucida, no sólo la vida de los templos, con sus rituales fastuosos y minuciosos de cada día y el ordenamiento de sus festividades solemnes, sigue su curso inalterable (pp. 155 s.), sino que los actores de lo cotidiano, que encontramos en todas partes, llevan los mismos nombres propios que sus antepasados, testigos impasibles de la perennidad de sus sentimientos y sus creencias con respecto a los mismos dioses, ocupando siempre el primer lugar: *Anu, Enlil, Ea, Sin, Samas, Adad, Istar* y *Nanaia, Marduk* y *Nabü, Nergal, Ninurta, Papsukkal, y* también algunos otros... Se les invoca siempre como «munificentes», «bienhechores», «generosos», «protectores», «maestros» y «creadores», «dadores de vida» y «de favores», y que «perdonan los pecados»... Todo testimonia la estabilidad de las representaciones, de las actitudes cordiales y las prácticas religiosas.

Sin embargo, bajo la superficie inmutable se percibe que las cosas evolucionan, sin prisa y como en la sombra: «Bajo la paja, corre el agua», como decían los viejos escribas de Mari (Durand, 1988, 424, n.° 197:13 *s.;* 426, n.° *199:44).*

Y, en primer lugar, el país perderá poco a poco su propia lengua, soporte indispensable para una cultura autónoma. El arameo, formación semítica reciente, había sido importado desde finales del segundo milenio por las hordas nómadas que vivían primero aparte, en la «estepa», y apenas se relacionaban con los ciudadanos y aldeanos si no era para saquearlos. Tenía la ventaja inapreciable, obstinadamente desdeñada y rechazada por los letrados del país, de escribirse por medio de la extraordinaria simplificación gráfica del alfabeto, que, a la larga, acabaría por ser suscrita por todo el mundo. Los aqueméni-das, para asegurar un nexo de unión entre los

numerosos pueblos englobados en su imperio, habían hecho de él su lenguaje oficial y, por tanto, internacional. Sin prisa pero sin pausa, empezó, pues, a ganar terreno pacientemente sobre el acadio en todo el país. El acadio sufrió, a fin de cuentas, la suerte que él mismo había impuesto, quince siglos antes, al sumerio: se encontró reducido a las «letras», a la religión, a la ciencia, a la clase alta cultivada, cuyos representantes eran cada vez menos numerosos, un grupo cada vez más reducido y aislado del vulgo.

Lo que no arregló las cosas, e incluso las precipitó, fue que después de Alejandro la cultura griega —que no era totalmente desconocida en el país, pues un cierto número de sus representantes vivían y trabajaban ya al servicio de la corte y la administración persa— se lanzó a la conquista de todo el Próximo Oriente, llevando con ella su lengua propia, el griego, que llegó a ser a su vez el idioma de los medios refinados, de los señores de la cultura, en toda la región. Por algo Beroso, contemporáneo de Alejandro y «sacerdote de *Marduk* en Babilonia», presentaba *en griego* las venerables tradiciones, costumbres y creencias de sus compatriotas. Una cierta clase conservaba, pues, el sentimiento de mantener en sus manos una antigua, opulenta e irreemplazable herencia cultural, y el pasado glorioso del país no estaba todavía aniquilado.

Pero no se lo veía ya del mismo modo; no solamente la pérdida de la lengua original debilitaba su impacto, sino que, con el tiempo, el contenido ya no se comprendía igual que antes. Los primeros «comentarios» datan del primer milenio: las obras antaño abordadas directamente debían y deberán ser, cada vez más, explicadas, y lo serán en un sentido que no podía ser ya el de sus orígenes. Los antiguos mitos, cuyo texto seguía siendo fielmente recopiado y, por consiguiente, difundido, no eran ya considerados, como al principio y como lo había sido durante mucho tiempo, relatos explicativos: se habían convertido en recuerdos lejanos de «la historia antigua», «tradiciones», y a la vez motivos o temas de explicación (Bottéro-Kra-mer, 1989, 728 s.); por lo demás, hacía mucho tiempo que no se elaboraban ya, y simplemente se presentaban como ilustraciones de rituales u operaciones litúrgicas. La misma visión de los dioses cambiaba. El contacto, más frecuente, más inmediato que antes, con las divinidades extranjeras, parece haber reanimado una vieja tendencia al sincretismo, activa desde hacía tiempo en el país, al menos entre aquellos cuyos pensamientos podemos conocer un poco mejor, y que más o menos identificaban entre sí con bastante naturalidad las personalidades divinas (pp. 69 s.); y el reconocimiento tradicional del carácter sobrenatural de las divinidades extranjeras, bien conocido en Mesopotamia (p. 122), nos da a veces la impresión de que, en ese mundo politeísta, se veían menos *las personas* que *las funciones divinas* (la realeza sobre el mundo, su creación y su gobierno, la justicia, la animación y moderación de los diversos y grandes mecanismos de la naturaleza y la cultura...), asumidas por personalidades cuyo nombre y presentación podían variar *(Kamulla* era *Ea* entre los cassitas, y *Lahuratil, Ninurta* entre las gentes de Subartu..., *ibid.), y* debían por tanto ser considerados secundarios, máxima perfectamente sugerida al final del *Poema de la Creación,* por los dioses:

119 Si los humanos están divididos en cuanto a sus dioses privados,
en cuanto a nosotros, cualquier que sea el nombre con el que
le nombremos, ¡que *Marduk* sea nuestro único dios!
(Bottéro-Kramer, 1989, 643, VI:119 *s.)*

El helenismo cristalizó y reforzó esas disposiciones ya antiguas, implantadas poco a poco y desarrolladas tácitamente en la religión del país. Y Beroso lo suscribe cuando, en su relato del Diluvio, sustituye el nombre del antiguo soberano sobrenatural de los dioses, *Enlil,* por el del viejo *Kronos,* como ya había hecho Heródoto (I, 181), y da a *Zeus* como equivalente de *Marduk.* Y según la misma lógica, ante las extrañas alegaciones de su presentación del mito creador del mismo *Poema* —«la mujer cortada en dos por *Bél/Mar-duk,* con una de cuyas mitades iba a hacer la Tierra, y con la otra el Cielo»—, explica: «Pero eso era hablar de la naturaleza

metafóricamente» (Bottéro-Kramer, 1989, 676 s.). En otras palabras, el contenido de los mitos se encontraba desprovisto de su significación religiosa primera en beneficio de una mirada, digamos neutra, «filosófica» y racional, al estilo griego. Ignoramos cómo los hombres de la calle, los «simples fieles», comprendían y sentían esos cambios, pero es claro que la religiosidad de los *majores,* de las personas letradas, que podían todavía recopiar, leer y comprender las mitologías antiguas y los viejos rituales, debía de respirar una especie de «panteísmo» difuso que desdibujaba las diferencias de las divinidades para exaltar ante todo su carácter divino. Cuando la última de esas viejas cabezas pensantes desapareció, no dejando ya tras de sí más que algunos recuerdos y algunas traducciones poco asequibles de sus viejas historias de los dioses, la venerable religión de Mesopotamia murió con ellos.

¿Quedó completa y definitivamente muerta, o *sobrevivió* algo de ella? Es difícil aceptar que un sistema tan inmenso, poderoso y enraizado, tan firmemente construido y tan «razonable», haya sido absolutamente engullido en unas decenas o centenas de años.

Un pequeño número de divinidades mesopotámicas reaparece, aquí y allá, en el curso de los primeros siglos de nuestra era, pero representando más bien una especie de conceptos vagos más o menos misteriosos y abstrusos, en los escritos gnósticos, especialmente *Nebo (Nabü), Nergal* y algunos otros; pero no los más grandes *(Anu, Enlil, Ea, Mammi...),* aparentemente borrados de la memoria, como si hubieran encarnado la vieja religión cuyos pilares habían sido durante tanto tiempo, y no hubieran podido sobrevivir a su hundimiento. En cambio, una personalidad tan asentada, aventurada y provocadora como la descarada patrona del «amor libre», *Istar,* dejó mucho de sí misma en sus homologas griega y romana: Afrodita y Venus. Por último, el gran mito subsistió también, hasta tarde, no ya por su contenido propiamente religioso, sino como «posición» especulativa o «principio» explicativo de las cosas: cerca de medio milenio *después* de nuestra era, Damascio, filósofo neoplatónico que vivía en Atenas y que quería disertar sobre *las aporías relativas a los primeros principios y sus soluciones,* citaba todavía, muy correctamente, sin duda según alguna antigua traducción aramea (?) desconocida por nosotros, las primeras frases del obsoleto *Poema de la Creación,* para subrayar que, a diferencia de otros «pensadores», los babilonios no dijeron una palabra sobre un principio único de las cosas, sino que habían supuesto dos (Bottéro-Kramer, 1989, 678 s.).

De esta manera vemos cómo se pulveriza y perece aquel antiguo sistema religioso que, desde «la noche de los tiempos», antes incluso de la historia, había acompañado y animado la antigua civilización mesopotámica de la que había surgido.

Pero, a falta de indígenas, totalmente mudos, el torrente de documentos helenísticos y romanos nos revela una larga y hasta brillante supervivencia, aunque restringida.

Todo el mundo sabe que las conquistas de Alejandro Magno provocaron en el mundo circunmediterráneo una formidable revolución del pensamiento y el corazón. De Asia Menor a Egipto, a Siria y a Persia, las fuerzas reunidas de la reflexión y el saber de los griegos encontraron en todas partes venerables tradiciones exóticas y fascinantes, con muy antiguas y acumuladas reflexiones, experiencias y construcciones, procedentes de culturas inesperadas e inéditas, sobre un modelo también más o menos nuevo e inusitado, y donde se reflejaban antiguas sabidurías insólitas, atractivas y explotables[32].

De ello resultó, en particular en el curso de los siglos que siguieron a este contacto, una verdadera explosión religiosa multiforme; el descubrimiento de las viejas divinidades orientales, hasta entonces confinadas en sus territorios, de su figura y de su personalidad, original e inaudita, de sus mitos extraños y de sus ritos singulares —la Gran Madre de Frigia, la seductora Isis

[32] Aunque, desde su aparición primera, hace casi un siglo, comprendemos mucho mejor el valor y el sentido de las fuentes mesopotámicas, es necesario seguir remitiendo, y en particular en lo que se refiere a la «religión astral», a la admirable y famosa obra de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* "1929, y especialmente al cap. VII: «L'Astrologie et la Magie». Véase también H. Gressman, *Die hellenistische Gestirnreligion,* Leipzig, 1925.

egipcia, los Ba'al sirios y los secretos del dualismo iranio—, dio lugar en diversos lugares y sucesivamente a nuevos sistemas religiosos que, por un tiempo, alimentaron los espíritus y los corazones.

Uno de esos sistemas, el más notable sin duda, de destino verdaderamente grandioso, universal y duradero, era una verdadera *religión astral,* extendida por todas partes en el mundo mediterráneo y que reinó allí mucho tiempo, hasta su apogeo, en la Roma imperial. Su personal divino estaba constituido por los astros: el Sol, la Luna, los planetas, las estrellas, las constelaciones, y en particular aquellas que componían el Zodíaco, eran considerados auténticas divinidades, que desde lo alto de su habitáculo celeste dominaban el mundo, lo dirigían e iluminaban con su esplendor. Su poder, que se manifestaba tanto en los fenómenos de la naturaleza como en la existencia de los hombres, era absoluto; sus decisiones, sin apelación. Cada uno tenía prerrogativas, facultades, virtudes que le definían y le personalizaban, y que irradiaba a las cosas y a los hombres, imprimiéndolas en su destino, del que los astros eran los dueños absolutos.

Ese destino se podía conocer, *deduciendo* su presencia, o su ausencia, de la intervención o la abstención de unos u otros astros en determinado momento en el cielo; por medio de sus movimientos, de sus mutuos acercamientos, nos dan a entender su voluntad y sus decisiones no sólo con respecto al mundo, el país y sus jefes, sino en relación a cada hombre. Estudiando según reglas inmutables y debidamente establecidas, conocidas sólo por los expertos, el aspecto del Cielo, la visibilidad o la desaparición, el emplazamiento o el movimiento de los astros en el momento del nacimiento de cada uno, cuando su influencia se apoderaba de él, se estaba en condiciones no de conjeturar, sino de concluir, de *deducir* con rigor científico, la trayectoria infalible del sujeto: su *destino* decidido por esas divinidades celestes e invariables. El imperio de los astros imponía por tanto un fatalismo total; se podía, gracias a ellos, conocer el porvenir, pero nadie podía escapar a él. Las cosas estaban regidas por una especie de Ley universal, situada por encima de todo lo demás, que las determinaba irresistiblemente y a la que nada podía substraerse: la «Fortuna» *(Tyché),* el «Destino» *(Heimarméné),* la «Necesidad inflexible» *(Ananké),* que, sin posibilidad de recurso, sometían todo a sus decisiones. Menos que un movimiento de pavor y de distancia ante ese poder despiadado, el sentimiento religioso se había transformado aquí en una especie de admiración sin límites hacia esos astros todopoderosos, ese Cielo estrellado sobrenatural, resplandeciente, admirable, cuya contemplación bastaba para suscitar el entusiasmo al mismo tiempo que una total sumisión extasiada.

Sin duda, en una doctrina de este tipo estaba excluido pretender modificar la *necesidad:* por tanto, oración y culto no tenían ahí, de por sí, ningún lugar, suplidos por el solo abandono maravillado a las voluntades supremas. Pero religiones y mitologías tocan siempre más de cerca el corazón que la cabeza, y, en consecuencia, no siendo nunca completamente lógicas, junto a un determinismo tan desesperado se habían deslizado en la práctica, al menos en la práctica común, oraciones, rituales, recetas piadosas, palabras y gestos más o menos acomodados a todas las circunstancias de la vida y que pretendían actuar menos sobre los dioses que sobre las cosas: una forma de «brujería», de «magia», de «exorcismo», en la medida en que era con gran frecuencia a los mismos astros a los que se dirigía para obtener, a fin de cuentas, el efecto bienaventurado con el que se contaba.

La religión astral había impregnado y había transformado poderosamente —de acuerdo con su propia visión de las cosas— las creencias y los mitos referentes al sentido de la muerte y a lo que seguía tras la muerte, y hasta la constitución misma del hombre. Éste no era, como se había pensado (pp. 131 ss.), solamente un cuerpo, una masa carnal: para animarlo y elevarlo había ante todo un «espíritu», de por sí independiente del cuerpo, un «alma» existente por sí misma, creada primero por los astros divinos en sus habitáculos celestes, uno de esos cielos escalonados (p. 105), asignados a cada uno de ellos; en el nacimiento, el alma descendía para unirse con el cuerpo material, formado, aquí abajo; a medida que franqueaba, en el camino hacia su objetivo, los

círculos sucesivos reservados a los diversos astros, adquiría de éstos las cualidades, las particularidades, los dones que les eran propios y que los astros le concedían para constituir y definir su personalidad. En el otro extremo de la existencia, en el momento de la muerte, liberada de sus ataduras carnales y de su cuerpo, devuelto a la materia, el alma recuperaba su patria celeste, enriqueciéndose también, al mismo tiempo, con las capacidades luminosas y bienaventuradas que le conferían, al pasar y según su voluntad, los astros soberanos, hasta que se perdía, entre ellos, para contemplarlos sin fin, en el espectáculo incomparable del cielo estrellado, brillante y magnífico, para establecerse así para siempre en ese estado bienaventurado.

Se ve claramente que ése era, aun cuando se puedan encontrar en él muchas reminiscencias mesopotámicas, un sistema religioso original y completo, coherente y lógico, capaz de entusiasmar y arrastrar: reinó algunos siglos sobre los espíritus de aquel tiempo, teniendo en verdad todo lo necesario para satisfacerlos.

Muchas obras de la época, más o menos opacas y abstrusas, originales o voluntariamente apócrifas, explicitaron su articulación y sus principios, y alimentaron la creencia y la devoción por él. Todas esas obras giran, ante todo, sobre lo que formaba como su trasfondo y su esencia, de donde todo lo demás había sido sacado: el destino asignado y conocido por adelantado, e infaliblemente concluido, *deducido,* a partir de la posición de los astros y de los otros signos de su voluntad que se suponía que daban. En otras palabras: ante todo, la astrología, tan fascinante, tan atrayente, tan ventajosa y, al mismo tiempo, tan segura y tan clara, que se transformó rápidamente de simple constatación y cálculo en *ciencia* verdadera, y de ciencia en *fe* y en *religión;* de sistema de conocimiento en construcción ante todo sobrenatural, adecuada para ganarse tanto la cabeza como el corazón de los hombres, y para dirigirlos, con la garantía de las mentes más elevadas de la época, incluso de la principal filosofía de entonces, la de los estoicos, que la habían integrado en su propio sistema y en su visión del mundo.

¿Cuál era su fuente primera?

Se ha sugerido a veces que Egipto le habría aportado mucho y sería incluso ahí donde los griegos habrían tenido conocimiento de ella. No es casualidad que, desde el siglo II, en Alejandría, se compusieran, bajo el nombre de personajes legendarios, algunas biblias de la religión astral, como la revelación de Nechepso-Petosiris, o la de Hermes Trismegisto, «el tres veces grande». Pero Egipto, antiguamente y por tradición, jamás se interesó realmente por la astrología, y por tanto ésta no podría tener allí su cuna: sólo la pudo recibir, como otros países y junto con otras riquezas, de Mesopotamia. En el resumen que se acaba de leer de la religión astral, no es posible, si se tiene en cuenta todo lo que aquí se ha dicho, evitar a cada momento el recuerdo de numerosas circunstancias relativas a la religión mesopotámica, pero que habría sido engorroso ir señalando detenidamente.

En su país de nacimiento, en Mesopotamia, la astrología no era una disciplina aislada, sino uno de los apartados de una práctica religiosa de alguna manera universal, la adivinación deductiva (pp. 203 ss.), que tomaba sus «presagios» de las posiciones y movimientos de los astros: «Si el planeta Venus se rezaga en el firmamento, antes de desaparecer, las lluvias se detendrán...» (Virolleaud, 1907, 3, II:16), como otros los sacaban de otras partes: «Si una mujer trae al mundo un mortinato, habrá una epidemia» (p. 204)...

En esta astrología, nativa y cada vez más practicada —como toda la adivinación deductiva—, los cuerpos celestes no eran los *actores,* las *causas,* sino solamente los *anunciadores* del porvenir descubierto: *advertían de ello, pero no eran sus causantes.*

Mejor todavía, ese destino, que descubrían de ese modo, no se lo imaginaban fatal e ineluctable (pp. 208, 224), como lo demuestra el
que se calcularan, redactaran y pusieran en circulación gran número de formularios —«exorcismos», como los llamamos—, que tenían por objeto, y debían tener por efecto, obtener de los dioses la «transformación del mal inicialmente previsto en bien» ante la amenaza de algún futuro acontecimiento funesto; pues ese «mal» no procedía de la lectura directa de un porvenir

todavía inexistente, sino de la sentencia de un juez que, *hic et nunc,* según la íntima convicción que se había hecho de la responsabilidad de su justiciable, pronunciaba contra él una decisión a la que siempre era posible apelar, para que fuera conmutada o anulada.

En otros términos, en su punto de partida, en Mesopotamia, la astrología estaba muy lejos de ser esa disciplina a la vez rígida y fatalista que se desarrolló como «religión astral», según el modelo antes explicado. En origen formaba parte de un sistema, y se convirtió ella misma en otro sistema. Su estructura era primero, evidentemente, la misma: el porvenir descubierto por los astros. Pero, en ese país, repitámoslo, el porvenir era solamente *desvelado y* no *causado* o *inflexiblemente impuesto* por ellos. Para pasar de la primera a la segunda creencia era necesario divinizar a los astros: hacer de ellos, por sí mismos, en lugar de simples objetos e instrumentos de los dioses, no solamente dioses verdaderos, sino grandes dioses, todopoderosos y provistos de poderes absolutos sobre el mundo y las cosas, lo que no eran de por sí —al menos no abiertamente— en una religión que siempre se cuidó de mantener la distancia entre lo divino y lo no divino.

Pues no se puede negar que, al menos en las representaciones religiosas, un poco como los otros seres «sobrenaturales», como algunas «fuerzas» de este mundo —el fuego, el río, la montaña— y también, a su manera, como los «demonios», buenos o malos, y otros personajes dañinos (pp. 87 s.), —un poco también como nuestros «santos» en otro tiempo—, los astros tocaban lo divino y adquirían por lo tanto algo de esa divinidad *(ibid.).* No eran sólo, como los define el *Poema de la Creación* (V:2), «las imágenes», «los reflejos» *(tamsilu)* de los dioses, su sombra proyectada sobre la pantalla del Cielo; para explicar la existencia, el infalible itinerario eterno y las revoluciones siempre impecables de todos esos cuerpos celestes, desde la noche de los tiempos se había asociado mitológicamente a cada uno —si puede decirse así— con una «divinidad patrona», más o menos vinculada a ese astro, e indisociable de él, aun cuando sus relaciones locales siguieran siendo misteriosas (p. 67...); la Luna tenía así, para animarla y regentarla, a *Nanna/Sín;* el Sol, a *Utu/Samas;* el planeta Venus, a *Inanna/Istar,* y el Auriga, a *Enmesarra...* Esta inseparabilidad pudo, al menos en la devoción popular, transmitir a cada astro algo de los atributos, las prerrogativas, los poderes y, en suma, el carácter divino de su patrón divino.

La realidad es que en documentos litúrgicos se llegó a sustituir el nombre de una estrella por el del dios que era su señor (pp. 94 s.). Signo infalible de un carácter sobrenatural, se les presentaba ofrendas, se les dirigía oraciones, conmovedoras a veces (pp. 212 s.). Se les atribuía también el papel de intermediarios entre dioses y hombres, encargándoles de llevar a aquéllos los deseos y peticiones de éstos:

> 67 ¡Estrella del Boyero, su dios te envía al hombre, y el hombre te
> envía a su dios! Yo delego en ti para interceder en mi favor
> ante mi dios personal...
>
> (Maul, 1994, 427a, 62 s.)

Se les reconocían poderes sobrehumanos, como el de hacer más activos y potentes los remedios preparados bajo su mirada nocturna.

Este «deslizamiento» parece haberse operado no en los razonamientos de los «teólogos», sino en la imaginación y la práctica comunes, que lo habrían forzado poco a poco.

Existe, pues, alguna posibilidad de que al menos en la religión corriente, en Mesopotamia, se haya olvidado o difuminado progresivamente la distancia ontológica entre esos elementos augustos del universo y el mundo divino, aunque la religión oficial mantuviera ese infranqueable hiato. Así se llegaría a «divinizar» más o menos decididamente a los astros, aun cuando la astrología nativa no los hubiera tenido jamás por otra cosa que por los instrumentos y los «signos de escritura» de los dioses.

Aunque nada nos incline a pensarlo, ¿tuvo lugar ese salto en la propia Mesopotamia? ¿O lejos

de su influencia inmediata y correctora? No tenemos la menor idea. Sería sin embargo más verosímil, quizás, que la transferencia de la astrología expatriada hubiera favorecido al menos un «cambio de naturaleza» de los astros, considerados, en adelante, no ya como simples signos de las modificaciones de las cosas, sino como autores, y autores todopoderosos y divinos.

El hecho es que si la antigua religión griega no había contado nunca con los cuerpos celestes como tales como objetos de su devoción, de sus mitos y de su culto, cuando aparecen, a partir de la mitad del primer milenio, se nos presentan dotados de una verdadera naturaleza divina. Tal vez siguiendo el pitagorismo, Platón, en su vejez (hacia el 350), en su *Epinomis* (cuyo autor inmediato fue sin duda su discípulo y secretario Felipe de Oponte), refiriéndose a los «bárbaros», a través de los cuales no es difícil vislumbrar a los lejanos «babilonios» (986), invoca y defiende «el orden divino de los astros» (981), «a los que se debe celebrar como divinidades auténticas, o, al menos, como imágenes de los dioses, preparadas por los dioses en persona» (983). Tales son los astros divinos, las divinidades astrales, que, en pocos siglos, se trasladarán al corazón mismo de una gran e invasora religión.

Si era necesaria una prueba de los orígenes mesopotámicos de la astrología, de esta manera transformada, magnificada y universalizada como religión astral, baste recordar el nombre que se dio a sus propagadores, los primeros y grandes astrólogos, los principales oficiantes y apóstoles de esta creencia, y que abundaron en la época helenística y sobre todo romana. Se les llamaba «caldeos», como sinónimo de «babilonios», incluso «sacerdotes de Babilonia», como dice ya Heródoto (I, 181 s.). Ese nombre de una tribu aramea, después de la entrada en el primer milenio, cambió de sentido para no designar ya a los nativos de Babilonia, y tomar la acepción de «astrólogo», sin referencia al país de origen, y, en suma, de «apóstol de la religión astral». Es por tanto de Mesopotamia de donde llegaron los primeros portadores de la astrología, todavía genuina y en trance de transfigurarse, cargados con los viejos secretos de la religión mesopotámica.

Hay grandes posibilidades de que la importaran de otros, más o menos próximos a su religión y a su profesión. Comenzando por las «plegarias», manipulaciones, rituales y fórmulas, que permitían a sus creadores y primeros usuarios mesopotámicos recurrir a los dioses para que actuasen sobre los acontecimientos, y en particular sobre aquellos revelados y esperados por la adivinación deductiva, con la astrología a la cabeza, a fin de «transformar de malo en bueno» el destino así descubierto. Se ha encontrado en la religión astral, muy ilógicamente (pero ¿podía existir alguna lógica rigurosa en este sistema, en cualquier sistema religioso, sea cual fuere?), el medio de tratar de modificar el insoportable fatalismo de los astros. En su Mesopotamia de origen eran sólo ejercicios de «culto sacramental» bajo la forma de peticiones de gracia, una especie de apelaciones presentadas a los dioses para incitarles a conmutar, atenuar o anular las sentencias inicialmente demasiado rigurosas. Siguiendo la tendencia natural de las cosas, hay posibilidades de que, desde su Mesopotamia natal, sin duda, y todavía más una vez desarraigados, esos «exorcismos» se hayan convertido en simples recetas, en simple fórmulas que actuarían *ex opere operato*, en esos «secretos» eficaces por sí mismos de que se nutren con frecuencia las religiones, sobre todo, «populares» y envilecidas. A través de esa deformación, Mesopotamia sobrevivió también durante mucho tiempo en la religiosidad helenística y romana.

En verdad, por poco que se penetre ahí, después de haberse sumergido por un momento en la amplia y venerable religión mesopotámica, se percibe que el mundo, y quizás todavía más en el plano religioso, está lleno por todas partes de sus huellas, cuyo inventario todavía no se ha realizado.

Como todos los parámetros de nuestra cultura, la religión es uno de nuestros grandes medios para vivir: no solamente canaliza un sentimiento profundo de nuestra naturaleza, sino que también separa los insoportables secretos y absurdos de las cosas brutas, neutralizando su hostilidad. Puede incluso aportarnos una cierta alegría de vivir.

Después de haberla contemplado aquí detenidamente desde arriba, desde sus tres milenios de existencia, y haber trazado un esbozo, ya que no una descripción detallada de ella, ¿quién podría

negar ahora a los antiguos mesopotamios el mérito de haber organizado y desplegado un sistema religioso inteligente?

Aunque fuera elaborado inicialmente sobre los intercambios y acomodamientos de dos culturas (¡por lo menos!) en simbiosis, decididamente distintas —sumeria la una, semítica la otra—, antes de quedar en manos solo de los semitas, profundamente marcados, ciertamente, por sus primeros educadores, pero en adelante entregados a sí mismos, sus devotos lo edificaron razonablemente y lo desarrollaron, a través de numerosas etapas, poco a poco, en perfecta coherencia con su propia manera de ser, de vivir, de ver y de pensar.

Y en primer lugar con su imagen del cuerpo, de la cabeza y el corazón. Para representarse el «orden sobrenatural de las cosas» que su sentimiento religioso les dejaba presentir misteriosa y vagamente, vieron unánimemente una proyección desmesurada de ellos mismos y de su sociedad, una imagen de sí mismos pero más grande, más fuerte, más clarividente, y sin final. Pero esta analogía no borró jamás de su conciencia la infranqueable separación ontológica que los separaba de sus «dioses»; y nada, tampoco, dañó nunca los sentimientos que los unían a ellos.

Como para subrayar mejor esa distancia radical, sin dejar de representarse el papel de sus dioses en el mundo y en la vida de todos y cada uno, escogieron como metáfora fundamental la que a sus ojos era más expresiva, sorprendente e inolvidable: la del poder político que les era familiar, monárquico y «piramidal», con un Jefe único e incuestionado en la cima, y, por debajo, toda una escala de autoridades menores, conferidas por él, y tanto más fuertes y extensas cuanto más cerca se encontraban de la cima.

Así jerarquizaron la multitud primero bastante confusa de sus divinidades, no sin reservarse la posibilidad de llevar a cabo algunas reorganizaciones excepcionales, para hacer frente a ocasionales virajes, en función de los balanceos seculares de su devoción. Así buscaron igualmente y encontraron, desde muy pronto, y durante mucho tiempo, sin duda mediante el recurso a intervenciones imaginarias, ingeniosas y todopoderosas de sus divinidades, astutas y múltiples respuestas a las insistentes preguntas perpetuamente planteadas por la existencia y sobre la razón de ser de sí mismos, del universo, incluso de los dioses. La opulenta literatura mitológica que nos dejaron —pálido reflejo de todo lo que de ello escribieron, y sobre todo discutieron—, atestigua su curiosidad, pero también su vivacidad de espíritu y su inteligencia religiosa.

De esta manera, no sólo en virtud de la superioridad ontológica afirmada de sus dioses, cuya inescrutabilidad nadie podía comprender, sino también de su papel de señores y gobernadores del mundo, les reconocieron el privilegio soberano de la total libertad de decisión y acción. Todas las expresiones y todos los productos de su voluntad eran, pues, acogidos con el mismo espíritu, por decirlo así, «cívico», con que se acogían las órdenes de los reyes por parte de sus subditos: sin discusión, sin protesta, sin crítica, en una sumisión perfecta y fatalista, con la conciencia lúcida de que no hay que resistirse a lo que es más fuerte que nosotros. Los dioses eran imaginados a la vez demasiado sutiles, equitativos e irreprochables como para que se pensara siquiera en tacharlos de arbitrarios, o se dudara lo más mínimo en aceptar sus decisiones. En aquel país nadie se rebeló realmente jamás, ni siquiera con palabras, contra la más implacable de todas ellas: nuestra condena universal a la muerte.

Y en cuanto a las fatalidades más o menos penosas de nuestro destino individual o colectivo, a todos los males, dificultades o desgracias que nos sobrevienen para envenenarnos la existencia, se introdujo una lógica, una racionalidad, una justificación, presentándolos como el «castigo» por nuestra desobediencia a la voluntad de Arriba, por nuestros «pecados» contra los Soberanos del mundo. Es cierto que en este asunto, como ante otros enigmas a los que, faltos de algo mejor, se había dado más de una respuesta, parece que posteriormente se prefirió invocar —siempre en perfecto acuerdo con la «metáfora del poder político»— la libertad soberana de quienes están en posesión de él, capaces, como los reyes, de bruscos, gratuitos e inexplicables cambios de humor, y dispuestos tanto a la destrucción y el saqueo como a disposiciones benévolas y bienhechoras que, hundidos en la desgracia, solamente había que esperar con paciencia.

Así, todo lo que vemos a nuestro alrededor, todo lo que nos ocurre, era explicado, hecho aceptable y desembarazado de su incoherencia o de su aparente injusticia.

No se pensó jamás —no había razón para ello— que los dioses, incluso si algunos de ellos, por su propio papel, eran más bien temibles, estuviesen animados de por sí de la menor hostilidad contra los hombres. Después de todo, ¿no les eran por lo menos muy útiles, si no indispensables? Así como los subditos tienen por función primera obedecer a su rey y a sus representantes, pero también asegurar su vida material, se suponía que los dioses habían «inventado» y creado a los hombres para que les procuraran, mediante su trabajo, todos los bienes necesarios, útiles o agradables para una existencia placentera y sin otra preocupación que dedicarse al gobierno del mundo. Toda la «práctica religiosa», en Mesopotamia, lo que llamamos «el culto», estaba reservado a ese «servicio a los dioses», realizado con celo, con esplendor, con suntuosidad, tal como convenía a tan altos personajes. A pesar de su humildad y de su insignificancia, el hombre tenía por tanto en la marcha del mundo una misión capital, augusta, ennoblecedora: desde su lugar, contribuía al orden entero del universo.

Es cierto que esta función no superaba el plano del «trabajo» y eí «servicio». Realizado este último, cada uno era libre, y los dioses no esperaban de él ningún esfuerzo de rectitud moral, que no les habría aportado nada. Su conducta no le interesaba más que a él: sin falta, sin desobediencia a los dioses, sin «desprecio» de sus órdenes, en otras palabras, sin «pecados», aquélla le evitaba al menos su cólera vengativa y las desgracias que ésta desencadenaba. En esta religión no existían más que relaciones de algún modo «económicas» y *de* «servicio» entre los hombres y los dioses: una vinculación afectuosa; relaciones personales verdaderamente cordiales, no eran siquiera imaginables. Al no pertenecer al mismo orden, cada uno vivía en su nivel, y no parece que los antiguos mesopotamios hayan sufrido por esa distancia, que no estaba sino en el orden de las cosas.

Tampoco parece que esa perspectiva religiosa, ese destino de trabajo, sumisión y servidumbre —que jamás pensaron sacudirse, como sin duda se intentaría ingenuamente en nuestros días— los haya conducido a un pesimismo real que roce el desánimo y la desesperación. Una religión no está por lo demás hecha para eso, y, sin gritarlo sobre los tejados, amaban realmente la vida que sus dioses les habían dado. Se esforzaban sobre todo en sacarla adelante «con éxito», aun cuando, en nuestra opinión, tal ideal exclusivo parezca demasiado prosaico y alejado de todo horizonte grandioso y exaltante. Evidentemente, encontraban en la vida muchas alegrías que nos confiesan en más de una ocasión. Habitualmente tranquilas y sin alboroto, se transparentan, llegado el caso, en cortos paroxismos, como en esos momentos de alborozo común, de excitación y de entusiasmo que parecen haber sido para ellos todas las ceremonias magníficas de la liturgia, y más todavía las grandes festividades.

Por otra parte, para ayudarles a vivir, como buenos «patronos» que procuran a sus empleados algunas ventajas tranquilizadoras y útiles, los dioses habían procurado a los hombres un doble beneficio, adecuado para facilitar la existencia y, en consecuencia, para mejorar su «servicio». Especialmente les habían concedido la oportunidad de conocer, mediante la adivinación, el porvenir que les habían asigna-do, y de desembarazarse de los males de todo tipo que les sobrevinieran mediante los procedimientos de exorcismo.

Ciertamente ni las operaciones adivinatorias, ni las prácticas exorcistas, eran, *de facto*, infalibles, pero sus fallos, obligatoriamente fre-cuentes, no parecen haber mermado la confianza que se tenía en ellas ni haberles desalentado a realizarlas. Pero lo importante no era su éxito efectivo, sino su *posibilidad de éxito:* la esperanza que aportaban, la supresión de la desesperación, que hubiera hecho de la vida humana un espacio reducido, cerrado e irrespirable. Nuestra vida tiene una necesidad absoluta de ilusión para sostenerse. Y su religión ofrecía sin duda a los antiguos mesopotamios una cierta esperanza.

En cuanto al Más allá de la vida, a ese inevitable adormecimiento indefinido que los esperaba a todos, no había por qué preocuparse, puesto que no había posibilidad de intervenir en ello en

absoluto.

Ante algunos rasgos que se salen de lo habitual, nos ha parecido al menos posible, si no probable, que esta religión haya dejado entrever mínimamente a una élite de espíritus más exigentes, más penetrantes, más profundos, más francamente devotos, un horizonte religioso insospechado y más amplio, una noción más elevada de lo sobrenatural, como hemos presentido (quizás demasiado impresionados nosotros mismos por nuestras propias representaciones y rutinas religiosas...) en esos tímidos y vagos sobresaltos —¡a falta de algo mejor!— de henoteísmo, en esa oscura aprehensión de un «destino» y una «necesidad» universales, en ese progreso posible hacia una transcendencia mejor afirmada, orientado el conjunto desde lejos, sin duda, e insospechablemente si no *ex eventu,* hacia una religiosidad nueva y poderosa, que en efecto no se descubrió y expandió hasta más tarde y en otra parte, después de la muerte del viejo sistema local, y en particular en la religión astral de los tiempos helenísticos y romanos.

No sólo por su estructura, sus realizaciones, sus logros, sino por sus potencialidades y sus promesas, la venerable religión de Mesopo-tamia era, en verdad, inteligente, abierta y razonable. Es una buena etapa y un buen recuerdo del pasado de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Nomenclatura de las obras citadas

Alster, B., *The Instructions of Suruppak,* Copenhagen, 1974.
Archiv für Orientforschung (revista).
Beiträge zur Assyriologie (revista).
Bibliotheca Orientalis (revista).
Biggs, R. D., *Sá.zi.ga Ancient Mesopotamían Potency Incantations,* New York, 1967.
Böllenrücher, J., G*ébete und Hymne an Nergal,* Leipzig, 1904. Bottéro, J., *Archives royales de Mari,* VIL *Textes économiques et administratifs,* Paris, 1957.
Bottéro, J., *Mythes et rites de Babylone,* Paris, 1985. Bottéro, J., *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien,* Paris, 1986. Bottéro, J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux,* Paris, 1987. Bottéro, J., *L'Épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir,* Paris, 1992.
Bottéro, J., *Textes culinaires mésopotamiens,* Winona Lake, 1995. Bottéro, J.-Kramer, S. N., *Lorsque les dieux faissaient l'Homme. Mythologie mésopotamienne,* Paris, 1989.
Burstein, S. M., *The Babyloniaka of Berossos,* Malibu, 1978. Cassin, E., *La Splendeur divine,* Paris, 1968. Charles, R. H., *The Apocrypha und Pseudepigrapha of the Old Testament* I,
Oxford, 1913. Cig M., *Die Puzris-Dagan-Texte der Istanbuler archaologischen Museen* I, Helsinki, 1954.
Cooper, J. S., *The Curse of Agade,* Baltimore-London, 1983. Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Paris, 1963. *Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets... in the British Museum,* London, desde 1896. Durand, J. M., *Archives épistolaires de Mari* 1/1, Paris, 1988.
Ebeling, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* I, Leipzig, 1919. Ebeling, E., *Die akkadische Gebetsserie Handerhebung,* Berlin, 1953. Falkenstein, A., *Sumerische Götterlieder* I, Heidelberg, 1959. Falkenstein A.-von Soden, W., *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete,* Zürich-Stuttgart, 1953. Finet, A., *Le Code de Hammurapi,* París, 1983. Gressmann, H., *Die hellenistische Gestirnreligion,* Leipzig, 1925. Gurney, O.-Hulin, P., *The Sultantepe Tablets* II, London, 1964. *Iraq* (revista).
Jacobsen, Th., *The Sumerian King List,* Chicago, 1939. Jensen, P., *Texte zur assyrisch-*

babylonischen Religión, Berlin, 1915. *Journal of Cuneiform Studies* (revista). *Journal of Near Eastern Studies* (revista). King, L. W., *Babylonian Boundary-stones,* London, 1912. Kramer, S. N., «Man and his God», en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,* Leiden, 1955. Kramer, S. N., *Le Mariage sacre,* Paris, 1969. Traducción y adaptación al español de Manuel Molina, AUSA, Sabadell, en prensa. Krebernik, M., *Die Beschwörungen aus Fára und Ebla,* Zürich-New York, 1984. Krebernik, M., «Die Gotterlisten aus Fára», en *Zeitschrift für Assyriologie?* 76/II, 1986, p. 161 s. *L'Histoire* (revista).

Labat, R., *Hémérologies et Ménologies d'Assur,* Paris, 1939. Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature,* Oxford, 1960. Langdon, S., *Die neubabylonischen Königsinschriften,* Leipzig, 1912. Leemans, W. F., *Istar of Lagaba and her Dress,* Leiden, 1952. Leichty, E., *The Omen Series summa izbu,* New York, 1970. Livingstone, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars,* Oxford, 1986.

Maul, S., *Zukunftbewältigung,* Mainz a. Rhein, 1994.

Meier, G., *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlü,* Berlin, 1957. Notscher, F., *Die Omen-Serie summa álu ma melé sakin.* Orientalia 39-42, Rome, 1929.

Oppenheim, L., *Ancient Mesopotamia,* Chicago, 1964. Traducción de I. Márquez Rowe, Madrid, Gredos, en preparación. Oppenheim, L., *The Interpretaron of Dreams in the Ancient Near East,* Philadelphia, 1956.

Orientalia (revista).

Otto, R., *Le Sacre,* Paris, 1949 *[Lo santo,* traducción de F. Vela, Alianza, Madrid, 1980].

Parpola, S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars,* Helsinki, 1993. Perry, E. G., *Hymnen und Gébete an Sin,* Leipzig, 1907.

Pfeiffer, H., *State Letters of Assyria,* New Haven, 1935.

Pinches, T. G., *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia TV,* London, 1891.

Pinckert, J., *Hymnen und Gebete an Nebo,* Leipzig, 1920. *Revue d'Assyriologie* (revista).

Rohde, E., *Psyché,* Paris, 1928.

Thureau-Dangin, F., *Rituels accadiens,* Paris, 1921.

Sjóberg, A., *Mondgott Nanna-Su 'en in der sumerischen Überlieferung* I, Stockholm, 1960.

Sjöberg, A., *The Collection of the Sumerian Temple Hymns,* New York, 1969. Sollberger, E.-Kupper, J.R., *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes,* Paris, 1971.

Stamm, J. J., *Die akkadische Namengebung,* Leipzig, 1939. Starr, I., *Queries to the Sungod,* Helsinki, 1990. Streck, M., *Assurbanipal:* II, *Texte,* Leipzig, 1916. Virolleaud, Ch., *L'astrologie chaldéenne, Samas,* Paris, 1905, 1907. Weidner, E. F., *Handbuch der babylonischen Astronomie,* I, Leipzig, 1915. Zimmern, H., *Beitrage zur Kenntnis der babylonischen Religión* II: *Ritualtafeln für den Wahrsager...,* Leipzig, 1901.

2. *Breve orientación bibliográfica*

No hay en castellano más que un reducido número de obras que pueden permitir al lector una introducción seria en el mundo de la historia y la cultura de la antigua Mesopotamia. Unos buenos trabajos de síntesis son: G. Roux, *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural,* AUSA, Sabadell, 1987; W. von Soden, *Introducción al Orientalismo antiguo,* AUSA, Sabadell, 1987; M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía,* Crítica, Barcelona, 1995; J. Sanmartín y J. M. Serrano, *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto,* Akal, Madrid, 1998; J. N. Postgate, *La Mesopotamia Arcaica. Sociedad y economía en el amanecer de la Historia,* Akal, Madrid, 1999.

Sobre religión puede consultarse la obra en cuatro volúmenes, dirigida por G. del Olmo Lete, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo,* AUSA, Sabadell, 1993-1998. La parte de religión mesopotámica ha sido elaborada por J. Sanmartín.

Una buena colección de textos orientales traducidos al castellano, y que incluye volúmenes

con traducciones de textos sumerios y acadios de Mesopotamia es *Pliegos de Oriente: Textos,* editada por Trotta y EUB y dirigida por G. del Olmo Lete. En esta colección se pueden encontrar los siguientes títulos: *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales,* edición y traducción de G. del Olmo Lete, Trotta-EUB, Madrid, 1998; *Códigos legales de tradición babilónica,* edición y traducción de J. Sanmartín, Trotta-EUB, Madrid, 1999; *La ley más antigua. Textos legales sumerios,* edición y traducción de M. Molina, Trotta-EUB, Madrid, 2000; *La ciencia del brahmán. Once Upanisad antiguas,* edición y traducción de A. Agud y F. Rubio, Trotta-EUB, Madrid, 2000. Esta colección se complementa con una serie de *Monografías,* dirigida por M. Molina e integrada hasta el momento por las siguientes obras:

Erik Hornung, *Introducción a la egiptología,* trad. de Francesc Ballesteros, Trotta-EUB, Madrid, 2000; y Giovanni Pettinato, *Ebla, una ciudad olvidada. Arqueología e historia,* ed. y trad. de M. Molina, Trotta-EUB, Madrid, 2000. En francés hay una excelente antología de textos literarios mesopotá-micos realizada por J. Bottéro y S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne,* Gallimard, París, 1989.

CONTRAPORTADA

Los grandes descubrimientos de la historia, reservados en principio a los profesionales —demasiado pacientes, circunspectos y condicionados por su minucioso trabajo de búsqueda para andar pregonándolos—, tienen habitualmente necesidad de una larga maduración. Permanecen durante mucho tiempo en el secreto y se revelan sin estruendo. Ha sido preciso un siglo y medio de hallazgos, de genio, de excavaciones y de esfuerzos, para enterarnos de que disponíamos de nuestras más remotas credenciales de familia, los de nuestros más antiguos ancestros identificables en línea ascendente directa. Ellos fueron los venerables creadores y portadores de la antigua y brillante civilización de Mesopotamia, nacida en el paso del cuarto al tercer milenio, desaparecida poco antes de nuestra era, y de la que nos queda un gigantesco botín arqueológico y medio millón de documentos descifrables.

Mesopotamia no solamente inventó la escritura y, con ella, una nueva forma de pensar, de analizar y de ordenar el mundo. Fue también el crisol de la religión más antigua que se conoce. Religión entendida en el sentido más estricto: un panteón de divinidades en el que a cada uno se le atribuye un papel y una función propias, en el que la intercesión se obtiene por medio de ritos codificados, y donde las voluntades se manifiestan a través de signos que sólo una clase de sacerdotes sabe interpretar. Divinidades accesibles, cuyo mundo está en el origen del mundo de los humanos y cuyas estructuras jerárquicas modelan las del universo político y social terrestre. Divinidades presentes, activas, y a corta distancia del ser humano, hasta el punto de que éste tiene la posibilidad de elegir, según las circunstancias de su vida, aquel o aquella al que reservará una devoción particular.

Una religión que inventa ritos, relatos (como el del diluvio), epopeyas (como la de la creación o la del nacimiento del trabajo), y en la que, por contaminación, las religiones de los países vecinos, con civilizaciones menos elaboradas, se inspiraron o adaptaron.

Una religión creíble, en realidad el primer sistema de creencias fuertemente elaborado, que fue el crisol del que ha moldeado nuestro mundo: el monoteísmo.

Jean Bottéro
Se ha impuesto como uno de los más grandes especialistas internacionales en la civilización mesopotámica. Nacido en 1914, es desde 1958 jefe de estudios de la École Pratique des Hautes Etudes (sección de ciencias filológicas e históricas, cátedra de asiriología). Sobre Mesopotamia ha publicado especialmente *Mésopota-mie. L'écriture, la raison et les dieux y Naissance de Dieu. La Bíble et l'historien.* Es también autor de *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mé-sopotamienne,* en colaboración con Samuel Noah Kramer, así como del capítulo «La religión de l'ancienne Mésopotamie», en *L'Orient anden.* Se le debe por último *Babylone á l'aube de notre civilisation,* así como *Babvlone et la Bíble. Entretiens avec Héléne Monsacré.*